NOI PERSPECTIVE ÎN ISTORIOGRAFIA EVREILOR DIN ROMÂNIA

Redactor: **V. AUERBACH**
Coperta: **Done STAN**
Tehnoredactare computerizată: **Dan-Constantin PINTILIE**
Traducere rezumate în limba engleză: **George WEINER**
Corectură texte în limba engleză: **Chris DAVIS**

© Editura Hasefer a F.C.E.R.
str. Vasile Adamache, nr. 11
Bucureşti 030783 – România
Tel/fax: 004.021.3086208
e-mail: hasefer@hasefer.ro
difuzare@hasefer.ro
www.hasefer.ro

Descriere C.I.P. a Bibliotecii Naţionale:

FEDERAŢIA COMUNITĂŢILOR EVREIEŞTI DIN ROMÂNIA – CULTUL MOZAIC
Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România

NOI PERSPECTIVE ÎN ISTORIOGRAFIA EVREILOR DIN ROMÂNIA

Ediţie îngrijită de:

Liviu Rotman (coordonator)
Camelia Crăciun
Ana-Gabriela Vasiliu

HASEFER
Bucureşti, 2010

Carte editată cu sprijinul Departamentului pentru Relaţii Interetnice

SUMAR

Cuvânt înainte 11

SECŢIUNEA I. PROBLEME CONCEPTUALE ŞI METODOLOGICE

Liviu Rotman, *Priorităţi în istoriografia evreilor din România* 15

Shlomo Leibovici Laiş, *Surse arhivistice pentru istoria evreilor din România* 23

Ladislau Gyémánt, *The Perspectives of the Jewish Genealogical Research in the Askenazi World from Central and Eastern Europe* 28

Lya Benjamin, *Integrare şi respingere – cazul dublei identităţi la evreii din România* 42

Lucian-Zeev Herşcovici, *Problema utilizării izvoarelor ebraice pentru cercetarea istoriei evreilor din România în epoca medievală şi modernă* 48

Claudia Ursuţiu, *Pe drumul către modernitate: câteva consideraţii privind emanciparea femeii evreice din România* 74

Raphael Vago, *Israeli Perceptions on the Fate of Romanian Jewry. 1948-1952* 86

Ditza Goshen, *Un centru universitar ierusalimitean de studiere a istoriei evreilor din România: istoric, profil, perspective* 96

Michael Shafir, *Denazificarea: mit şi realitate în perspectivă istorică* 101

SECŢIUNEA A II-A. ISTORIA EVREILOR

Daniela Rădescu, *Bresle evreieşti din Ţara Românească în perioada regulamentară* 124

Măriuca Stanciu, *Manuale ale şcolii evreieşti moderne* 135

Dafna Cellier, *Activitatea economică minoritară. Studiul de caz: evreii din vechiul regat: 1859-1914* 149

Hildrun Glass, *Câteva note despre activitatea lui Avram L. Zissu* 162

Hary Kuller, *Inteligheņţia evreiască în anii comunismului local. Consideraţii preliminare şi studiu de caz* 168

Natalia Lazăr, *Emigrarea evreilor din România* 193

Anca Ciuciu, *Devastarea Templului Coral din 20 septembrie 1963 în lumina notelor informative ale Securităţii* 211

SECŢIUNEA A III-A. ANTISEMITISM ŞI HOLOCAUST

Ana-Maria Bărbulescu, *Antisemitism în România interbelică. În căutarea unui Român Imaginar* 225

Alexandru Florian, *Holocaustul ca subiect legislativ în România* 240

William Totok, *Maeştrii morţii. Despre încercarea de reînviere a cultului lui Moţa şi al lui Marin* 255

Cosmina Guşu, *Emergenţa memoriei colective a Holocaustului în România (1944 - 1947)* 271

SECŢIUNEA A IV-A. CULTURA EVREIASCĂ

Dumitru Hîncu, *Şaraga: o familie evreiască în societatea românească* 300

Camelia Crăciun, *Between "Jewish Intellectual" and "Jewish Literature": Conceptual Debates in Intellectual History* 309

Ţicu Goldstein, *Un gânditor uitat sau ignorat – Alexandru Tilman-Timon* 317

Ovidiu Pecican, *Jean Ancel şi cealaltă istorie a României* 328

Lista contributorilor 338

TABLE OF CONTENTS

Foreword 11

SECTION I. CONCEPTUAL AND METHODOLOGICAL ISSUES

Liviu Rotman, *Priorities in the Historiography of the Romanian Jews* 15

Shlomo Leibovici Laiş, *Archival Sources for the Study of the History of Romanian Jews* 23

Ladislau Gyémánt, *The Perspectives of Jewish Genealogical Research in the Askenazi World of Central and Eastern Europe* 28

Lya Benjamin, *Integration and Rejection – The Case of the Double Identity of the Romanian Jews* 42

Lucian-Zeev Herşcovici, *The Use of Hebrew Sources for Researching the History of Romanian Jewry in Medieval and Modern Times* 48

Claudia Ursuţiu, *The Path to Modernity: Some Considerations about the Emancipation of Jewish Women in Romania* 74

Raphael Vago, *Israeli Perceptions on the Fate of Romanian Jewry. 1948-1952* 86

Ditza Goshen, *A Jerusalem-based University Center for Studying the History of Romanian Jews: Historical Overview, Features, Perspectives* 96

Michael Shafir, *Denazification: Myth and Reality from a Historical Perspective* 101

SECTION II. JEWISH HISTORY

Daniela Rădescu, *Jewish Guilds in Wallachia during the Period of the Organic Statute* 124

Măriuca Stanciu, *Textbooks of Modern Jewish Schools* 135

Dafna Cellier, *The Economic Activity of National Minorities. Case Study: The Jews of Wallachia: 1859-1914* 149

Hildrun Glass, *Some Notes on Avram L. Zissu's Activity* 162

Hary Kuller, *Jewish Intelligentsia during the Communist Regime in Romania. Preliminary Considerations and Case Study* 168

Natalia Lazăr, *The Emigration of the Jews from Romania* 193

Anca Ciuciu, *The Devastation of the Coral Temple on September 20, 1963, as presented in the information notes of the State Security* 211

SECTION III. Antisemitism and Holocaust

Ana-Maria Bărbulescu, *Anti-Semitism in Romania between the Two World Wars. Looking for an Imaginary Romanian Typology* 225

Alexandru Florian, *The Holocaust as a Legislative Matter in Romania* 240

William Totok, *Masters of Death. About the Attempt to Revive the Cult for Moţa and Marin* 255

Cosmina Guşu, *Emergence of the Collective Memory of the Holocaust in Romania (1944 - 1947)* 271

SECTION IV. JEWISH CULTURE

Dumitru Hîncu, *Şaraga: A Jewish Family in the Romanian Society* 300

Camelia Crăciun, *Between "Jewish Intellectual" and "Jewish Literature": Conceptual Debates in Intellectual History* 309

Ţicu Goldstein, *A forgotten or ignored thinker – AlexandruTilman-Timon* 317

Ovidiu Pecican, *Jean Ancel and Romania's other history* 328

Contributors' List 338

Cuvânt înainte

Volumul de faţă se doreşte a fi o mărturie a principalelor direcţii de cercetare în istoria evreilor din România.

Volumul are ca nucleu contribuţiile ştiinţifice prezentate la sesiunea jubiliară a CSIER din noiembrie 2007, la care s-au adăugat şi alte materiale solicitate ulterior diverşilor cercetători şi considerate ca semnificative.

Reprezentativitatea volumului este asigurată de prezenţa unor multiple preocupări, de istorie socială, culturală, politică, istorie a antisemitismului etc., de zonele academice diferite din care vin diverşii contributori, cât şi de vârsta diferită a autorilor. Acest ultim aspect ni se pare de o importanţă deosebită, volumul prezentându-se ca una din formele multiple de „predare a ştafetei" şi implicit de asigurare a viitorului acestei discipline ştiinţifice.

În acelaşi timp, suntem conştienţi că o serie de teme importante lipsesc şi aceste absenţe sunt şi ele importante, căci sunt un semnal ajutător pentru direcţiile spre care trebuie să ne îndreptăm în viitor efortul de cercetare.

Departe de a prezenta o poziţie monolită, de a încerca să dea o „linie", volumul şi implicit, CSIER, ca instituţie editoare – împreună cu Editura Hasefer – se doreşte un centru – sau unul dintre centrele – de dezbateri pe temele ce compun complexa disciplină a istoriei evreilor.

Dorim să cultivăm metode academice de cercetare care cuprind folosirea critică şi onestă a izvoarelor, preluarea, de asemenea critică a literaturii istorice trecute şi în special, o tratare obiectivă, cumpănită din care să lipsească tonul hagiografic.

Acest volum se vrea, de fapt, doar un prim pas al unei dezbateri academice.

Mulţumirile mele se îndreaptă spre toţi colaboratorii volumului, începând cu autorii contribuţiilor, către colegele mele care m-au secondat în editarea volumului, Camelia Crăciun şi Ana-Gabriela Vasiliu, către Editura Hasefer, care a încurajat această apariţie şi în primul rând directorul acesteia, Ştefan Iureş şi redactorul de carte, V. Auerbach, către ing. Dan Pintilie, care a asigurat tehnoredactarea computerizată a volumului.

Liviu Rotman

SECŢIUNEA I

PROBLEME CONCEPTUALE ŞI METODOLOGICE

PRIORITĂŢI ÎN ISTORIOGRAFIA EVREILOR DIN ROMÂNIA

Liviu Rotman

Cred că, periodic, o disciplină ştiinţifică trebuie să aibă un moment de bilanţ şi în special, să-şi revizuiască drumul conceptual şi metodologic. De aici şi încercarea noastră de a realiza un „inventar de probleme" al cercetării în acest domeniu.

Cercetarea istorică în general – şi istoria evreilor nu face excepţie – este influenţată de mişcarea ideilor în general, de tendinţele culturale dominante în epocă, de situaţiile politice noi, de apariţia unor instrumente noi de cercetare ş.a.m.d. Cu tot respectul pe care îl purtăm înaintaşilor, înnoirea abordării este o obligaţie a cercetătorului autentic. În acest caz, înnoirea nu înseamnă ignorarea înaintaşilor, ci, dimpotrivă, preluarea continuă a acestora cu spirit critic, fără idealizări şi folosindu-se de ceea ce ei au pus în circulaţie pentru a găsi noi unghiuri de abordare a trecutului istoric. Acest lucru se poate realiza prin intensificarea efortului de a găsi noi surse, dar şi printr-o lectură nouă a informaţiilor existente.

Istoria poporului evreu a cunoscut de-a lungul timpului diverse interpretări legate de strategiile social-politice ale societăţii evreieşti din acel moment. În perioada şcolii *Wissenschaft des Judentums,* istoria evreilor era considerată o istorie a „faptului religios", aşa cum o defineşte Immanuel Wolf, drept care accentul cade pe această încărcătură religioasă; în acest mod, istoria evreilor este egală cu istoria iudaismului.

Astfel, istoria evreilor din a doua jumătate a secolului 19, expresie a eşecului liniei de integrare a evreilor in mediile social-culturale înconjurătoare şi a unor noi căutari ce vor anunţa sionismul, va cunoaşte o schimbare de orientare. Nu întâmplător, unul din pionierii istoriografiei evreieşti, Heinrich Graetz, îşi prefaţează monumentala sa lucrare de 6 volume, apărută între 1891 şi 1898 (*sic!!!*), cu un studiu intitulat *Reconstrucţiunea naţiunii evreieşti*. Aşadar, accentul se mută dinspre *evrei ca religie* spre *evrei ca popor sau naţiune*[1]. Simon Dubnow are meritul de a aduce, primul în istoria evreiască, o concepţie sociologică ce aşează în centrul preocupărilor sale

[1] Heinrich Graetz, *History of the Jews***,** Philadelphia, 6 vols, 1891-1898.

instituţia socială, concepţie ce este deosebit de actuală. O formulă asemănătoare, dar mai laicizată, o dă Simon Dubnow în lucrarea sa fundamentală de istorie a poporului evreu.[1]

Apariţia Statului Israel va da o nouă soluţie. Tânăra viaţă academică a noului stat a adoptat conceptul *toldot am israel* (istoria poporului evreu), formulă care presupune o orientare spre tot ce a însemnat trecut evreiesc. Avem de-a face cu o formulă integratoare, însuşită şi de istoriografia americană.

Specificitatea istoriei evreieşti – răspândirea comunităţii pe o mare suprafaţă a lumii – creează, de asemenea, dificultăţi atât conceptuale, cât şi metodologice. Conceptual, cercetătorul este pus în faţa dilemei: ce este istoria evreilor – o sumă de istorii ale unor minorităţi (istoria evreilor din Polonia, România sau Yemen), sau sinteza (de altfel, nu uşor de realizat şi mai ales de „atins")? După cum spune istoricul Shmuel Trigano, „problema esenţială a istoriei evreieşti, ca noţiune şi disciplină academică, ţine de experienţa unică a unui grup uman a cărui memorie istorică are ambiţia să se coboare din Antichitate, [şi care este] risipit pe toată suprafaţa lumii moderne, în inima naţiunilor şi imperiilor cele mai diverse, în toate ariile culturale…"[2]

Este evident că încercarea de a realiza o istorie integrală a unui astfel de popor este un demers intelectual deosebit de dificil, dar şi un ideal atractiv. Într-adevăr, a cerceta în profunzime diversele *fragmente*, dar a menţine în permanenţă legatura cu *întregul*, este dificil**.** Căci avem, de fapt, de-a face cu o istorie virtuală, care poate fi înţeleasă bine abia acum, în epoca internetului.

Dar, fireşte, dificultăţile sunt şi de ordin metodologic: cuprinderea unor surse – documentare, dar şi materiale – extrem de diverse, folosirea unor limbi diferite (obstacol foarte serios), necesitatea de a cunoaşte bine istoria şi civilizaţia popoarelor în mijlocul cărora au trăit evreii.

O istorie în Diaspora, inclusiv a evreilor, are două planuri: cel intern şi cel extern.

1. Planul intern, mai greu de descifrat, cuprinde probleme ale societăţii, culturii, învăţământului şi mentalităţilor.

---

[1] Simon Dubnow, *Jewish History. An Essay in the Philosophy of History, Philadelphia*, 1903.

[2] Shmuel Trigano ed., *La société juive à travers l'histoire*, vol. 1, p.13.

2. Planul extern, care cuprinde complexul relaţiilor dintre evrei şi popoarele în mijlocul cărora trăiesc.

Considerăm că, în prezent, prioritară este explorarea planului intern, a fenomenelor lăuntrice societăţii evreieşti. Dintre acestea, o primă urgenţă este istoria socială, şi, în cadrul acesteia, cercetarea instituţiei funadamentale a Diasporei evreieşti: *Comunitatea*[1].

Aici se impune o optică nouă asupra conceptului de istorie a Comunităţii; se vizează trecerea de la perspectiva prezentată până în prezent ca istorie a evreilor dintr-o anume aşezare spre istoria instituţiei comunitare. Aici trebuie depăşit stadiul meritoriu al monografiilor apărute (cum sunt cele ale regretatului Itzic Kara şi care au merite deosebite, în special în planul documentării), în prezent fiind necesar un nou tip de explorare care să ne dezvăluie cum funcţionau aceste organisme, cum funcţiona în general „auto-guvernarea" comunitară evreiască. Fireşte, în acest scop este necesară o cercetare amănunţită a fondurilor de arhive.

O serie de subiecte de istorie comunitară în general, precum şi de istorie socială în general, nu sunt încă foarte clare: sistemul de alegere a conducerii comunitare, raportul dintre conducerea laică şi cea religioasă, funcţionarea justiţiei comunitare etc. În acest sens, trebuie să semnalez două doctorate – unul terminat, despre comunitatea din Alba Iulia (Ana Maria Caloianu) şi unul în curs, despre comunităţile din nord-vestul Transilvaniei (Gido Attila). Un alt doctorat, cu o bogată documentare, închinat unei comunităţi, aparţine Mariei Gioală din cadrul Facultăţii de Istorie a Universităţii Bucureşti[2].

În istoria culturii s-au făcut paşi mari în ultima vreme, dar accentul a căzut tot pe aspectul exterior. Cunoaştem din ce în ce mai bine creatorii evrei prezenţi în cultura română sau în cea europeană (avangardiştii), dar cunoaştem mai puţin sau deloc pe aceia care au creat în cultura evreiască propriu-zisă, în ebraică sau idiş. Aici aş sublinia doctoratul Măriucăi Stanciu, care prezintă un Gaster necunoscut[3].

---

[1] Vezi Liviu Rotman, „A scholary Urgency, the Social History of Romanian Jewry" în *Studia Hebraica,* 2/2002.

[2] Maria Gioală, *Istoricul comunităţii evreieşti din Ploieşti,* Bucureşti, Editura Hasefer, 2008.

[3] Măriuca Stanciu, *Necunoscutul Gaster*, Bucureşti, Editura Universităţii Bucureşti, 2006.

O temă prioritară de cercetare ar trebui să fie cea a producţiei editoriale evreieşti (doctoratul Mariei Radosav, pentru nord-vestul Transilvaniei[1]), dar ar fi necesară şi explorarea ediţiilor din Moldova. Moshe Idel ne atrăgea atenţia asupra sutelor de titluri hasidice apărute în varii tipografii din Moldova. Influenţa hasidismului este notabilă în civilizaţia evreilor, dar, mai mult decât atât, şi în literatura românească. O provocare în domeniu este aceea de a compara tipăriturile din diverse oraşe din Moldova cu titlurile din evidenţele clasice ale istoriei cărţii româneşti (*Bibliografia Românească Veche (BRV) şi Bibliografia Modernă a României*).

Pregătirea viitorului cercetător – existenţa liniilor de masterat de la Cluj, Bucureşti, Iaşi, Arad, Craiova etc. – este poate fenomenul cel mai important în dinamica cercetării istoriei evreilor din România. În această ordine de idei, va trebui corectată o optică tributară izvoarelor: necesitatea de a recunoaşte că a existat o pluralitate de direcţii de viaţă şi organizare comunitară. De exemplu, la mijlocul secolului 19, în Bucureşti erau de fapt mai multe comunităţi evreieşti: sefardă, aşkenază (leşească sau poloneză) ultra-religioasă (*haridim*-i) şi cea a Templului Coral, ultima fiind exponenta unei elite evreieşti moderne, cu tendinţe reformiste. Au existat în paralel, cu puternice conflicte, comunităţi *raia* (pământeni) şi sudiţi, de care s-a ocupat Mihai Răzvan Ungureanu.

Este necesară o aprofundare a tuturor acestor curente; ne-am obişnuit să vedem de multe ori istoria evreilor prin ochelarii unor actori ai vremii care, prin forţa lucrurilor, nu sunt obiectivi. În primul rând a *maskilim*-ilor (mai culţi, mai apropiaţi de spiritul nostru, posesori ai unei scriituri convingătoare), dar nu putem ignora că ei nu sunt singura direcţie din mentalul colectiv evreiesc al epocii, pentru că existau şi alte direcţii de gândire.

În acest sens, un bun exemplu este imaginea şcolii evreieşti a epocii, *heder*-ul. Această imagine se conturează în primul rând din scrierile intelectualilor iluminişti precum Iuliu Barasch sau reprezentantul lui *Alliance Israelite Universelle*, Is. Astruc. Imaginea transmisă de ei este mai mult decât cenuşie. Este firesc, ei veneau cu o ofertă culturală nouă, modernizatoare şi negau forma tradiţională. Nu discutăm aici cine avea dreptate. Nu este locul.

[1] Maria Radosav, *Livada cu rodii. Carte şi comunitate evreiască în nordul Transilvaniei (secolele XVIII – XX)*, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2007.

Pledez doar pentru o prezentare echilibrată în cadrul istoriei evreilor. Trebuie să ţinem seama că, privit din perspectivă istorică, *heder*-ul a avut un rol uriaş în dinamica spirituală evreiască. Premiile obţinute în şcolile româneşti, diplomele din marile universităţi europene au fost facilitate absolvenţilor de *heder* pentru că aceştia beneficiau de obişnuinţa efortului de instrucţie, ba chiar de sacralizarea acestui efort.

Habitatul evreiesc este şi el o mărturie a mentalului colectiv, a cărui cercetare se impune. În această direcţie se află în derulare doctoratul colegei mele, Anca Ciuciu, despre cartierele evreieşti din Bucureştiul secolului 19, subiect pasionant nu numai pentru istoria Bucureştilor. Să nu uităm că mişcările demografice ale populaţiei evreieşti au exportat *ştetl*-ul în marile metropole, inclusiv la Bucureşti.

Ajungem astfel la problema patrimoniului cultural evreiesc (sinagogi, cimitire, dar şi alte izvoare/materiale de istorie, ca echipamente industriale, obiecte tridimensionale etc.) ce aşteaptă o repertoriere şi o cercetare autentică.

Istoria de gen în cadrul istoriei evreieşti este încă la începuturi. Remarc lucrarea în derulare a Claudiei Ursuţiu de la Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj. În acest sens, raporturile familiale, statutul femeilor, dreptul copiilor şi problema mariajului sunt domenii încă prea putin cercetate.

Problema imaginarului evreiesc

Explorarea imaginarului evreiesc este o altă direcţie ce merită interesul cercetătorilor. Este un domeniu destul de dificil de descifrat, dar foarte important pentru limpezirea imaginii societăţii evreieşti în diverse momente istorice. Se impune investigarea sociologică a literaturii evreieşti şi, în acest sens, semnalăm lucrarea de doctorat a cercetătoarei clujene Simona Fărcăşan[1], cât şi un recent doctorat, încă nepublicat, al Cameliei Crăciun[2] despre scriitorii evrei interbelici, în care se urmăreşte descifrarea imaginii concentrărilor evreieşti prin optica unor scriitori evrei.

[1] Simona Fărcăşan, *Între două lumi. Intelectuali evrei de expresie română în secolul 19,* Cluj-Napoca, Editura Fundaţiei pentru Studii Europene, 2004.

[2] Camelia Crăciun, *Between Marginal Rebels and Mainstream Critics: Jewish Romanian Intellectuals in the Interwar Period,* Departamentul de Istorie, Budapesta, Central European University, 2009 (teză nepublicată).

Un rol important îl are studierea a ceea ce am numit *societatea civilă evreiască*, prin studierea formelor speciale de expresie precum zvonuri, bancuri, presa evreiască etc. Acest gen de izvoare nu s-a bucurat de atenţia cercetării până acum şi aşteaptă o cercetare academică, sobră.

De asemenea, se impune şi studierea unui anume tip de literatură, a presei, precum şi completarea acestor surse cu istoria orală. Un studiu asupra umorului, perceput ca o cercetare de antropologie culturală, legată de dinamica istorică (au aparut unele colecţii jalnice, cu titluri penibile, ce nu merită a fi amintite) se impune. O explorare prin intermediul arhivelor (şi în special a rapoartelor informative de la Siguranţă şi Securitate) a bancurilor, a zvonurilor, a stării de spirit este încă un deziderat. Este, în fond, cercetarea societăţii civile la evrei, a „spaţiului altenativ" pe care aceasta îl oferă, în special în perioadele de regim totalitarist.

Antisemitism şi Holocaust

Istoria evreilor s-a ocupat în permanenţă de diversele forme de antisemitism, însoţitor, din păcate, cvasipermanent al istoriei societăţii evreieşti. O serie de factori precum deschiderea după 1990 a arhivelor, dar şi escaladarea negaţionismului au stimulat cercetarea în problematica Holocaustului. În ultimii ani, cercetătorii Centrului de Istorie au fost prezenţi în diversele manifestări academice patronate de Institutul Naţional pentru Studierea Holocaustului „Elie Wiesel".

În acest context, o importanţă deosebită a avut-o traducerea în limba română a operelor lui Jean Ancel ce fundamentează o nouă disciplină academică, cea a cercetării Holocaustului din România.[1] De asemenea, un moment de cotitură a fost apariţia *Raportului final* al Comisiei Wiesel în toamna anului 2004 şi care reprezintă un moment de cotitură în perceperea problematicii Holocaustului în România.

Un domeniu puţin abordat, sau abordat nefericit din punct de vedere ştiinţific, este cercetarea strategiilor lumii evreieşti în cea mai grea perioadă a istoriei sale, Holocaustul, precum şi cercetarea

[1] Dintre cele mai importante: *Contribuţii la istoria României. Problema evreiască 1933-1944*, 4 vols Bucureşti, Editura Hasefer, 2001-2003; *Preludiu la asasinat. Pogromul de la Iaşi, 29 iunie 1941*, Bucureşti, Editura Polirom, 2005.

conducerii evreieşti din România în perioada Holocaustului. Din păcate, în ultimii ani au apărut lucrări discutabile, de tip hagiografic, în care imaginea *leadership*-ului evreiesc în perioada Holocaustului este distorsionată şi manipulată pentru a servi unor interese de grup.[1] Pe lângă titlul nefericit, lucrarea încalcă norme de bază ale publicaţiilor ştiinţifice.

Pe lângă necesitatea lărgirii ariei tematice, considerăm necesară şi o *abordare* nouă, un ton nou. Necesitatea consolidării spiritului critic, depărtarea de orice formă de hagiografie, străină istoriei ca ştiinţă, dar şi spiritului iudaic, sunt, cred, necesităţi prioritare. O creştere a responsabilităţii, o despărţire de o istorie militantă, o încercare de a nu gândi la reacţia din afară. Respectarea adevărului istoric relevat de diverse surse va trebui să fie axa cercetătorului istoric în acest inceput de mileniu.

Summary

The purpose of this survey is to present an overview of the research on the history of Romanian Jews. At the same time, it is also meant to present the perspectives of future development for this area of science. The author pleads for a more balanced, general approach between the two parts of this field: one that relates it to the general history of the Jewish people, and the other that connects it to Romanian history. Mr. Rotman resumes one of his previous theses about the priority of socio-historical research for a better knowledge of Jewish society "from within". He also underlines the importance of the rise, in quantity and quality, of those who are interested in the history of the Jews from Romania. The author mainly focuses on the work of younger researchers. Within this context Mr. Rotman mentions the important role of the centers of Jewish studies – especially those from the Universities of Bucharest and Cluj-Napoca – in defining the history of the Jews from Romania as a field of academic study, entitled to be part of the Romanian and international scientific branches. In general, the author underlines the importance

[1] Vezi Carol Iancu, *Alexandru Şafran şi Şoahul neterminat în România,* Bucureşti, Editura Hasefer, 2010.

of the collaboration between researchers belonging to various generations, facilitating the "relay race" for the research to continue. This survey pleads for a change of tone, being completely against "hagiographic" works. The future evolution of this field is seen from the perspective of a closer collaboration between researchers from various countries and areas of culture.

SURSE ARHIVISTICE PENTRU ISTORIA EVREILOR DIN ROMÂNIA

Shlomo Leibovici Laiş

Cercetarea trecutului evreilor din România a înregistrat în ultimii ani un oarecare avânt. Cu toate acestea, trebuie să recunoaştem că ne aflăm abia la începuturile ei. De aceea, cunoaşterea surselor ce stau la dispoziţia cercetătorului prezintă o importanţă deosebită. Dar nu mai puţin importantă este şi aducerea la cunoştinţă a unor surse greu accesibile tocmai pentru a stimula dezvăluirea lor şi punerea în circuitul cercetării.

Sursele cele mai autentice se află, bineînţeles, în arhive şi înclinaţia fiecărui cercetător este de a consulta documentul original pentru a-i da propria sa interpretare.

În alocuţiunea mea, prezentată cu ocazia împlinirii a douazeci de ani de la înfiinţarea centrului de cercetare, aflat atunci sub conducerea lui Eugen Preda şi în cadrul căruia se desfăşoară şi acest simpozion, am vorbit despre „Problematica cercetării trecutului evreilor din România", punând accentul şi pe diversitatea limbilor în care documentele în cauză sunt scrise, nu toate stăpânite de orice cercetător. Repet această constatare deoarece dispersarea peste mări şi ţări a arhivelor la care mă voi referi este legată inerent de o diversitate de limbi.

Am preferat să prezint arhivele legate de tema simpozionului în funcţie de gradul lor de accesibilitate, fără însă a face abstracţie de cele care încă nu oferă condiţii care să permită consultarea lor.

Mă voi strădui să indic nu numai localizarea arhivelor, dar şi să aduc informaţii despre ce se poate găsi în ele.

În Israel, de pildă, se află o serie de arhive publice, şi chiar unele particulare, care deţin materiale importante despre evreii din România. Şi, dacă aduc ca prim exemplu arhivele noastre, ale ACMEOR (Asociaţia Culturală a Evreilor Originari din România), în fruntea căreia am onoarea să stau, este pentru că ele sunt singurele arhive care deţin exclusiv documente legate de trecutul evreilor din România.

La ACMEOR se află trei arhive şi toate stau la dispoziţiunea tuturor, de la elevi ai cursului primar care vin să facă lucrări despre rădăcinile familiilor lor şi până la doctoranzi ce şi-au ales ca temă un aspect din

viaţa evreilor de pe aceste meleaguri. După cum vin şi profesori care preferă să găsească concentrate la un loc cele necesare, în loc să fie obligaţi să caute materialele de care au nevoie prin documente din multe alte puncte geografice. De altfel, aceste arhive sunt vizitate şi de persoane din străinătate, din România şi din alte ţări; astfel, Muzeul Holocaustului din Washington a trimis o echipă care a copiat la ACMEOR microfişe (peste 40 000 de file). Cele trei arhive menţionate sunt arhiva propriu-zisă ACMEOR, arhiva Comitetului pentru activitatea culturală iudaică în rândurile evreilor din România şi care editează rezultatele cercetărilor şi, în cele din urmă, arhiva personală.

În toate celelalte arhive pe care le vom enumera se găsesc documente importante cu privire la evreii români, dar nu numai cu privire la ei. Astfel, există Arhiva Statului Israel şi Arhiva Ministerului de Externe israelian. Ambele deţin rapoarte despre situaţia evreilor din România în perioada existenţei Statului Israel şi sunt o sursă serioasă pentru cunoaşterea vieţii evreilor români în acest timp.

La Universitatea Ebraică din Ierusalim întâlnim alte trei arhive; Arhiva Istorică Centrală a Poporului Evreu, care cuprinde inclusiv date şi documente din România, mai ales asupra reţelelor şcolare evreieşti; arhiva Bibliotecii Naţionale unde putem găsi, de pildă, printre altele, fondul Zissu, astfel că cel care se interesează de această complexă personalitate găseşte aici un material relativ bogat; Arhiva Centrului Dinur cu secţia sa românească în care, pe lângă bogata sa bibliotecă, se pot găsi documente adunate cu migală de către Theodor Loewenstein – Lavi, cercetător al trecutului evreilor din România încă dinainte de venirea lui în Israel până la arestarea sa ca sionist de către Securitate şi apoi, după sosirea lui în Israel, unde şi-a dedicat întreaga activitate strângerii de documente şi cercetării.

La Universitatea din Haifa, la Institutul de Cercetare pentru Europa de Răsărit şi Ţările din Centrul Europei înfiinţat de regretatul profesor Bela Vago, pot fi consultate fondul Feller (care conţine o interesantă corespondenţă cu diverse foruri sioniste) şi fondul *Haşomer* din Transilvania (cu interesantele rapoarte despre încercările comuniştilor de a atrage această mişcare din stânga sionistă).

La Tel Aviv, întâlnim Arhiva Hagana (inclusiv despre aportul evreilor din România la apărarea aşezărilor evreieşti din Palestina în perioada prestatală); Arhiva *Poalei Zion* pe numele lui Pinhas Lavon, aflată la *Histadrut*, adică la Uniunea Sindicatelor din Tel Aviv, cuprinzând documente care dovedesc legătura de lungă durată

dintre mişcările de pionieri sionişti din România cu mişcarea muncitorească din *Eretz Israel*; Arhiva inter-universitară pe numele lui Şaul Avigur, de la Ramat-Aviv, cu un bogat material despre imigrarea ilegală din timpul Mandatului Britanic – un capitol extraordinar de interesant pentru evreii din România, de unde au pornit cele mai multe vase şi care a dat serioase bătăi de cap puterii mandatare.

La Ramat-Gan, la Universitatea Bar-Ilan, cercetătorul interesat de trecutul evreilor din România poate consulta documente la două arhive: la Universitatea Bar Ilan se găseşte o parte din Arhiva Rabin Moses Rosen, organizată de Iacob Adam şi de dr. Liviu Rotman, dar şi Arhiva sionismului religios, ea însăşi un amalgam de arhive provenite din diverse ţări.

Deşi majoritatea dosarelor şi arhivelor sioniste au fost capturate de autorităţile regimului comunist şi nu au fost redate nici până astăzi proprietarilor lor, un material arhivistic parţial se află în Israel. Nu am renunţat şi nu vom renunţa la arhivele rămase în România şi sperăm să le obţinem; până atunci dorim să aflăm măcar unde ar putea să consulte documente cei interesaţi, cu privire la mişcările sioniste de tineret din România.

Documente relevante se găsesc, ce-i drept, doar parţial, la arhive situate în diverse aşezări din Israel precum Ghivat Haviva, centrul de documentare pentru mişcarea *Haşomer Haţair*; Guş Etzion pentru B'nei Akiva; *kibuţ*-ul Hulda, pentru Gordonia; Ierusalim, arhiva mişcării ultra-religioase *Agudat Israel*; arhiva Neţah, din *kibuţ* Maagan, pentru Dror – Habonim şi *kibuţ*-ul Mordehai Haghetaot pentru mişcările de tineret din perioada Holocaustului.

Pentru relaţiile cu *Eretz Israel* – Palestina din timpul Mandatului, la Sde Boker, unde este găzduită larga arhivă a lui Ben-Gurion, se poate găsi, printre multe altele, şi documentul care consemnează refuzul autorităţilor româneşti de a da viza de intrare în România acestui conducător care atunci – prin 1946 – se afla în vizită la Sofia unde a fost primit cu toate onorurile.

Există în Israel şi arhive particulare, dar accesul la ele nu este la îndemâna fiecăruia. Am amintit existenţa lor deoarece am găsit uneori în ele ceea ce n-am găsit nicăieri în altă parte. La arhiva personală a dr-lui Shlomo Kless din *kibuţ*-ul Nir-David am văzut documente originale legate de acţiunea trenurilor de salvare cu vagoane spital plecate în câteva curse de la Oradea Mare spre

lagărele din Polonia pentru a aduce de acolo supravieţuitori. A fost una din acţiunile cele mai lăudabile, imediat după terminarea războiului, iar Căile Ferate Române care au pus aceste trenuri la dispoziţie merită toată condescendenţa. Dar iată că acest capitol nu poate fi luminat fără arhiva particulară amintită.

Materialele parţiale la care avem acces, aflate în arhivele enumerate, nu sunt destule pentru efectuarea unei cercetări integrale a organizaţiilor sioniste din România. Mă fac ecoul celor din Israel adresându-mă cu această ocazie celor ce deţin arhivele sioniste să facă tot posibilul ca arhivele sioniste să fie redate celor cărora le aparţin – de drept şi de fapt – pentru a putea în sfârşit realiza istoria sionismului din România.

Nu avem voie să facem abstracţie nici de centrele de mărturie orală de pe lângă universităţile din Ierusalim şi Haifa. De importanţa şi legitimitatea lor în cercetarea istorică s-au ocupat istoricul englez Car, politologul israelian profesorul Shlomo Avineri de la Universitatea Ebraică şi profesorul Ioav Gelber de la Universitatea din Haifa. În tezaurele adunate în aceste centre – din păcate nu destul de exploatate – se află un material unic ce poate fi de un real ajutor în cercetarea istorică.

Un capitol deosebit de important în acest domeniu este cel al manuscriselor împrăştiate în diverse arhive sau departamente speciale. Pentru exemplificare mă voi rezuma la manuscrisele lui Moses Gaster care, deşi expulzat în 1885, a donat manuscrisele cercetărilor sale despre folclorul românesc, precum şi întreaga lui corespondenţă cu Mihai Eminescu, Academiei Române unde pot fi consultate. Manuscrise grăitoare se pot consulta şi la ACMEOR, precum şi la universităţile din Haifa şi Ierusalim şi la „Yad Vashem”, unde se pot găsi cele ale lui Filderman şi B. Brănişteanu.

Cercetătorul trecutului iudaismului românesc poate găsi surse în nu puţine arhive din alte ţări dar, datorită timpului restrâns ce-mi stă la dispoziţie pentru această comunicare, voi mai enumera numai cele ce mi se par mai importante.

La Paris, în arhiva *Alliance Israelite Universelle*, în care, după reorganizare, cel interesat poate găsi cu mai multă uşurinţă cele căutate. La Londra, la Public Archives şi, în special, în F.O. (fondul Ministerului de Externe), ca şi în cel al Ministerului Coloniilor, se regăsesc schimburi de adrese, inclusiv numeroasele note verbale prezentate de reprezentanţele diplomatice ale respectivelor ţări.

Multe din ele ilustrează presiunile britanice asupra României cu privire la emigrarea evreilor. La New York, în vasta arhivă a lui IWO (*Judische Welt Organization*) se poate găsi cam tot ce priveşte literatura idiş, inclusiv cea din România. De remarcat că acolo se află şi arhiva personală a lui Barbu Lăzăreanu. Tot la New York se află Arhiva Centrală a *Joint*-ului care, cu multele dosare de activitate în România în anii de dinainte de război şi în cei de după, inclusiv în anii regimului comunist, constituie sursă de consultat cu minuţiozitate. La Washington, marea Arhivă a Muzeului Holocaustului, a cărui secţie pentru România s-a îmbogăţit cu sutele de mii de file aduse în ultimii ani din România şi cu zecile de mii de micro-fişe de la ACMEOR. Tot la Washington se află *The Library of Congress*, cu variatul său material, printre care se află şi date interesante despre România care includ, de exemplu, condiţionarea acordării statutului de naţiunea cea mai favorizată cu permisiunea de emigrare. La Viena, în arhivele orăşeneşti ce adăpostesc, printre multe altele, şi arhivele familiei Lugger, găsim consemnate relaţiile dintre regele polonez şi voievodul român cu nu puţine amănunte despre neguţătorii evrei din Principate şi cu descrierea portului şi obiceiurilor lor. Materialul aflat în această arhivă este de o mare importanţă pentru studierea istoriei evreilor din România.

În România, Arhiva Preşedinţiei Consiliului de Miniştri conţine documente preţioase atât pentru perioada interbelică, cu indicaţii pentru contribuţia evreilor la dezvoltarea economică a ţării, cât şi pentru cea din timpul Holocaustului, şi chiar pentru cea postbelică. În România, documente relevante pentru istoria comunităţii evreieşti se află la Arhivele Naţionale, in diverse fonduri, în arhiva CSIER, în Arhiva fostului Institut de Istorie a Partidului, în Arhiva SRI trecută la CNSAS şi în arhiva Ministerului Cultelor. Atrag atenţia că doar investigarea arhivistică poate da o imagine corectă a istoriei seculare a evreilor din România.

Summary

This is an overview of relevant archival sources for the study of the history of the Jews from Romania, Israel, France, Great Britain, the United States of America, Austria and Romania. The survey also includes a description of the content of the archives, when they were created, their specific features, as well as their accessibility for research.

THE PERSPECTIVES OF THE JEWISH GENEALOGICAL RESEARCH IN THE ASKENAZI WORLD FROM CENTRAL AND EASTERN EUROPE

Ladislau Gyémánt

Our fifteen years' research experience in the field of Jewish genealogical research has highlighted the conviction that the success of such projects depends on at least three essential elements:

- The thorough and deep knowledge of the general and local historical environment where the life of the researched families unfolded;
- Deciphering the evolution of the systems for recording vital events (births, marriages, deaths);
- Clarifying the location, the degree of preservation and the access to the archival sources, as well as to other sources available for the research.

As far as our topic, the European Ashkenazi world, is concerned, before anything, one should recognize that the object of our analysis is represented by the history of the Jewish families in Central and Eastern Europe. It was here that this branch of the Jewish people, also present in other parts of the continent and of the world (Western Europe, United States, Israel etc.), was primarily concentrated, manifesting its most characteristic social, cultural, and religious forms.

From a demographic point of view, the formation of a massive Ashkenazi populated area – including present-day Germany, Austria, Czech Republic, Slovakia, Hungary, Romania, Ukraine, Poland, the Baltic countries, Belarus and Russia – is due to the massive West–East migration between the 13th and 15th centuries, determined by the historical vicissitudes of the Crusades and the general or local expulsions of the Jewish population from England, France, the different regions and provinces of the Holy Roman Empire, and even Hungary. After the flourishing of Jewish life between the 16th and 18th centuries in Poland, Lithuania, Bohemia, Moravia and some parts of Germany, having an autonomous institutional system that was highly original and acknowledged by the authorities of the time, the indescribable atrocities of the Cossack Revolt led by Bogdan

Hmelnicki in 1648–1649 mark the beginning of the decline that was accelerated in the 18th century by the significant geopolitical changes in the area. The Polish–Lithuanian Commonwealth disappeared from the political map of Europe in 1795, being divided between the great neighbouring powers Russia, Prussia and Austria. Moldavia, another area with a significant Jewish population, was amputated in its turn, with the northern part (Bukovina) being incorporated in the Austrian Empire and the region between the rivers Prut and Dniester (Bessarabia) becoming part of the Russian Empire. Considering that in Western Europe, during the Enlightenment, the ideas of tolerance that opened the way for the civil emancipation of the Jews were gaining ground, a new and massive East–West migration wave brought large masses of the Jewish population – who had been affected by the turmoil, the wars and the territorial changes in Eastern Europe – to the more welcoming countries of the Western part of the continent and, after the failure of the 1848–1849 revolutions, to the free world across the ocean.

At the same time these major directions of migration were being shaped, regional migrations were also determining the Jewish habitat in Central and Eastern Europe. Within the Habsburg Empire, the poor Jewish masses migrated in the 19th century from the overpopulated *shtetl* regions in southern Poland (Galicia) and northern Moldavia (Bukovina) to the Western provinces (Austria, Hungary, the Czech and Slovak lands, and Transylvania), where the economic opportunities and the gradual evolution towards an equal opportunity status represented certain attractions. A significant number of Jews migrated from a Russia that was oppressing its Jewish population in the so-called Colonisation Area, as well as from Poland to Moldavia, Wallachia, Hungary and Transylvania, a phenomenon whose extent was increased by pogroms, which became almost daily practice after 1880. The restrictive anti-Jewish policy of the Romanian governments after 1866 caused at the end of the 19th century and in the first years of the 20th century a large-scale migration of Romanian Jews towards Western Europe, the United States, and to the territory of the future state of Israel, due to a highly influential Zionist movement.

After World War I, new Jewish population migrations were determined by the vicissitudes of the civil war in Russia, which, especially after the pogroms in Ukraine, caused hundreds of thousands of Jews to take refuge in Romania, Hungary, Poland and Western Europe. The Holocaust manifested its destructive effects in this region, affecting the Jewish populations in Poland, the Baltic States, Ukraine, Byelorussia, Bessarabia, and Bukovina, as well as in Germany, Austria, German-occupied Czechoslovakia, and Hungary, including Hungarian-ruled northern Transylvania. Despite the outward anti-Semitic policies and the multitude of restrictive and property-depriving measures, a significant part of the Jewish population in the historic lands of the Romanian Old Kingdom (Moldavia and Wallachia), in Romanian-ruled southern Transylvania, and in the Hungarian capital, Budapest, survived as a result of the fact that the "Final Solution" was not applied by the Romanian and Hungarian governments in these regions.

After World War II, in the context of the establishment of the new communist dictatorship, with its frequent anti-Semitic and anti-Zionist impulses, a large part of the Jews in Romania and Poland headed for the State of Israel, unlike the Hungarian Jews of Hungary, which remained primarily in Hungary. Eventually, after 1990, the fall of communism and the division of the Soviet Union opened the possibility of a massive immigration to Israel for the Jews of Russia, Belarus and Ukraine[1].

As the significance of these great population migrations is evident through their effects on the destinies of the individual families, which we intend to retrace through genealogical research, we consider it similarly important to know the institutional structures that throughout the centuries governed Jewish life in the areas subject to our investigation. The general framework of the religious community and of the rabbinical institution is increased, diversified and differentiated in the relatively favourable circumstances in the 16th–18th centuries in Poland, Lithuania, Bohemia, Moravia, Germany, Moldavia, Wallachia, Transylvania, and Hungary. The institution of the Chief

[1] For the general frame of these migrations, see: H.H. Ben-Sasson, *A History of the Jewish People*, Cambridge, Massachusets, Harvard University Press, 1994; Cecil Roth, *Histoire du peuple juif*, Paris, 1980. A synthesis of the essential information in: Sallyann Amdur Sack, Gary Mokotoff, *Avotaynu Guide of Jewish Genealogy*, Bergenfield, NJ, 2004, pp. 73-76.

Rabbi, which cumulated the supreme responsibilities in the religious field, appeared and consolidated in Poland, Lithuania and the Czech lands, later occurring in Transylvania (where it lasted until 1879) and in Hungary. The religious communities organised themselves into district councils and Councils within Poland and Lithuania, which lasted until the middle of the 18th century. Similar attempts at crystallising autonomous supra-community structures were less successful in the Czech lands and in Germany because of less favourable official attitudes there than in the Polish-Lithuanian Commonwealth.

In Moldavia and Wallachia, the institution of the *chacham* provided the supreme lay and religious authority over the local communities led by elected heads from the two provinces, an organisational system that lasted until the temporary Russian occupation between 1830 and 1834. In Transylvania, only one community was officially acknowledged until 1848 – the community of Alba Iulia – which was placed under the authority of the Chief Rabbi or the National Rabbi of the Province. In Hungary and Transylvania, the massive demographic growth and the gradual development of the legal framework towards civil emancipation led, in the first half of the 19th century, to a significant institutional proliferation through the emergence of numerous local communities having rabbis, synagogues, elected lay leadership, diverse and multiple education, charity and religious structures. The civil emancipation in 1867 brought about a tendency for institutional reorganisation in the sense of centralisation; however, the effect of the centralisation decisions adopted in this respect by the Congress of the Hungarian and Transylvanian Jews in 1868–1869 had the opposite effect. The communities that accepted the Congress's decisions (the so-called *neologs*), those that categorically rejected them in the name of preserving community tradition and unaltered autonomy (the *orthodox*), and those that opted for maintaining the status-quo-ante existing before this schism, all formed their own structures, independent from one another and unsubordinated to any central lay or religious institution.

This system was maintained despite all 20th century vicissitudes and tragedies, until the levelling force of the communist dictatorship imposed a forced re-structuring of the single community model[1].

Such were the evolutions from this point of view in Romania, where in the second half of the 19th century the state declined any official acknowledgement of the Jewish religious communities, so that even though they did not disappear, they nevertheless had to function outside a legally-constituted framework. Only after World War I, in the context of civil equality expressed in the 1923 Constitution, and the Law of the Cults, adopted several years later, was the *de jure* existence of the Jewish religious communities acknowledged in Romania, establishing the principle of a single community in every town or village, with the exception of the right of the Orthodox and Sephardic communities in Transylvania to have their own communities. After World War II, a Federation of the Jewish Communities in Romania took over the leading role in the institutional field, and a Chief Rabbi of the Mosaic cult held supreme authority in religious matters[2].

As far as the evolution of the juridical statute of the Jews in the researched area is concerned, ever since the first centuries of the second millennium, this was regulated through a specific legislation and through privilege acts, given around 1250–1260 by the kings of Hungary, Bohemia and Moravia and the Austrian princes, through which the freedom of the Jewish economic activities, the personal and material safety and the free, undisturbed practice of religion were granted. The fall of some of these kingdoms (especially Hungary after 1526), as well as the growing intolerance of the Holy Roman Empire, resulted in a concentration of Jewish life in Poland and Lithuania between the 16th and 18th centuries, where a relatively

[1] Antony Polonsky, Jakub Basista, Andrzej Lihle-Lenczowski, *The Jews in Old Poland*, London-New-York, 1993; *Sources and Testimonies on the Jews in Romania*, I-III/1-2, Bucharest: Hasefer, 1986-1999; Rafael Patai, *The Jews of Hungary*, Detroit, 1996; Moshe Carmilly-Weinberger, *The History of the Jews of Transylvania (1623-1944),* Bucharest, 1994 (in Romanian), Budapest, 1995 (in Hungarian), Jerusalem, 2003 (in Hebrew); Ladislau Gyémánt, *The Jews of Transylvania. A Historical Destiny*, Cluj-Napoca, 2004.

[2] Carol Iancu, *Jews in Romania 1866-1919; From Exclusion to Emancipation,* Boulder: Columbia University Press, 1996; Idem, *Les Juifs en Roumanie (1919-1938). De l´émancipation à la marginalisation*, Paris-London, 1996.

trouble-free cooperation between the royal authority and the autonomous Jewish institutional structures was achieved, which guaranteed, in exchange for the fulfilling of fiscal duties, a favourable environment for carrying out a flourishing economic activity. In the autonomous principality of Transylvania, under Turkish sovereignty during the 16th and 17th centuries, and later on, in the Austrian Empire after 1699, a privilege given in 1623 by Prince Gabriel Bethlen and subsequently reconfirmed numerous times, states with relative precision the rights of the Jewish population and the limits within which these could be exercised, the most important restriction being the limitation of the right to legal settlement to just one town – Alba Iulia. In Moldavia and Wallachia, the statute of the Jews until the dawn on the 19th century was characterised by the phrase "hostile tolerance", specific to the Greek–Oriental world of Byzantine origin: effective freedom for the economic activities, free exercise of religion, all within an environment marked by mentalities hostile towards alterity, which did not exclude the appearance, in the 18th century, of ritual killing accusations and the break-out of sporadic episodes of anti-Jewish violence.[1]

At the end of the 18th century, the practise of enlightened monarchs, inspired by Enlightenment philosophy, having as prototype the tolerance edicts of the Austrian Emperor Joseph II, inaugurated the era of major changes towards integrating the Jews into the society of the time as citizens having equal rights, people who consciously assumed the obligation deriving from such statutes. The conditioning of these transformations through the abandonment of important markers of spiritual tradition and communal autonomy resulted in the following: a profound identity crisis in the Jewish world; the *Haskalah* movement and the reform that began in Germany and gathered significant supporters (such as the chief-rabbi Aaron Chorin in Arad, a personality who paved the way in this respect);[2] and the powerful opposition on the part of *Chassidism* that was primarily present in Poland, Ukraine, Moldavia, Bukovina, and northern Hungary and Transylvania. The severe political

[1] Ben-Sasson, op. cit., pp. 670-690; Carmilly, op. cit.; *Sources and Testimonies...,* I-II.

[2] Moshe Carmilly-Weinberger, "The Jewish Reform Movement in Transylvania and Banat: Rabbi Aaron Chorin", in *Studia Judaica*, V, Cluj-Napoca, 1996, pp. 13-60.

confrontations regarding the civil emancipation of the Jews in the first half of the 19th century culminated in the dramatic period of the 1848–1849 revolutions, which beyond the great expectations of liberal solutions that remained unfulfilled, highlighted the very dangerous potentiality of prejudices and hostilities against the Jews, foreshadowing the emergence of the modern anti-Semitism that generated the tragedies of the 20th century. Nevertheless, by around 1870, the civil emancipation of the Jews became a legally acknowledged reality in Germany, Hungary, Austria, Transylvania, and the Czech lands, opening the way for a rapid and significant integration and affirmation of the Jews in the social, economic, cultural and political life of the respective nations and provinces.[1] The exceptions to this paradigmatic evolution are represented by Russia (which includes prior World War I a significant part of Poland, the Baltic Countries, Ukraine, Byelorussia, and Bessarabia, which were massively populated with Ashkenazi Jews) as well as Romania.

In the Russian Empire, the feeble reforming attempts at the end of the 18th century and the beginning of the 19th century made way, during the reign of Nicholas I, for the most oppressive regime that openly promoted the conversion and the forced Russification of the Jewish population. A short period of openness towards liberal reforms, between 1860 and 1880, marked by the reign of the Czar Alexander II, was replaced after his unfortunate assassination in a terrorist plot by some decades in which the overt anti-Semitism of the officialdom institutionalised pogroms, *numerous clausus* laws, and exclusion as common tools of state policy towards the Jews until World War I. The Russian revolution in 1917 finally brought the legal, constitutional acknowledgement of the equality of rights for the Russian Jews, but the Civil War in the following years brought about mass violence of indescribable proportions, especially in Ukraine. The communist regime, in its Stalinist and post-Stalinist versions, did not exclude, despite appearances, the perpetuation and the periodic

[1] Jacob Katz, *Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages*, New-York, 1993; Michael A. Meyer, Response to Modernity. *A History of the Reform Movement in Judaism*, Detroit: Wayne University Press, 1988; Ladislau Gyémánt, *The Jews of Transylvania in the Age of Emancipation (1790-1867)*, Bucharest, 2000.

outbreaks of anti-Semitism deeply rooted in the mentality of the highly prejudiced and ignorant majority.[1]

In the Romanian principalities of Moldavia and Wallachia, the generous and liberal-inspired goals of the 1848 revolution and of the first years after the 1859 unification of provinces soon made way (starting with the 1866 Constitution) for an increasingly restrictive policy, sprung primarily from the emerging Romanian middle class's fearof the competition provided by their Jewish counterparts, who were well-represented, especially in the commercial, industrial and financial life of the Moldavian towns. The recognition of Romanian state independence after the 1877–1878 war against the Ottoman Empire was conditioned by the Great Powers on the granting of civil rights for all the citizens of Romania, regardless of confession. There was bitter opposition of the Romanian political class and public opinion against this condition, which successfully prevented until the end of World War I the materialisation of the Jewish emancipation goals. Only after the adopting of the *Minorities' Statute*, imposed by the Peace Conference in Versailles in 1919–1920, and the 1923 Constitution of Greater Romania (which included Transylvania, Bessarabia and Bukovina), were the Romanian Jews granted equal civil rights.[2]

Civil emancipation was not a universal remedy for the Jewish problem either in Western Europe (as the Dreyfus Case eloquently shows), or least of all in Central and Eastern Europe, where the interwar period, despite the constitutional and international guarantees, marked the unfortunate rise of anti-Semitism, which ultimately turned into state policy in Germany after 1933, an example that was followed by Poland, Hungary, Czechoslovakia, and from 1938, Romania. The effects of this evolution materialised in the tragedy of the Holocaust, through which a large proportion of the Jewish population in Central and Eastern Europe was exterminated. The rebuilding of Jewish life in the post-war period was marked by

[1] John Doyle Klier, *Imperial Russia´s Jewish Question 1855-1881*, Cambridge University Press, 1995; S.M. Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland*, Teaneck NJ: Avotaynu, 2000; Yelena Luckert, *Soviet Jewish History 1917-1991: An Annotated Bibliography*, New-York: Garland, 1992.

[2] Carol Iancu, *Jews in Romania...*; Idem, *Les Juifs...*; Beate Welter, *Die Judenpolitik der rumänischen Regierung 1866-1888*, Frankfurt am Main-Bern-New-York-Paris, 1989.

the new communist dictatorship, whose initial egalitarian and internationalist promises were drastically disproved by a political practice in which anti-Semitism, exclusion and discrimination were more or less overt. The result was a constant decrease in the demographic extent of the Jewish population through emigration to Israel and to the West, an instrumentalisation of the community practices by the dictatorial regimes, which had visible repercussions at the level of Jewish family life and history. The fall of communism in 1989 opened up the possibility of an institutional and spiritual renewal of Jewish life in Central and Eastern Europe, albeit not without the persistence of some flaws from the past which, felt to this day, have left their mark even on the possibilities of research in the field of Jewish genealogy.

*

Making reference below to the fundamental sources of such research, it has its origin in the policy adopted, beginning with the 18th century, under the influence of a mercantile economic doctrine, by the states in our area of interest regarding the statistical recording of the population and its material resources with a view to adequately knowing the basis for taxation and recruitment. These censuses and general levies also recorded the Jewish population, and as its integration in society became an objective of state policy, special statistical records regarding this segment of population highlight the number, the geographic origin, the family and professional structure, the territorial spread and the resources that could be subject to taxation. In Transylvania, for instance, the first such population levy of the Jewish population was done in 1753, and in Moldavia, a levy of the 1,400 Jewish families was done for the first time by the Russian occupying authorities during the Russo-Turkish war in 1768–1774.[1] After the integration of some provinces having a numerous Jewish population in the Austrian Empire, Russia and Prussia, following the three partitions of Poland and after the territorial amputation of Moldavia, the massive growth of the Jewish population and its migrations within the great empires mentioned above led to the

[1] L. Gyémánt, *The Jews of Transylvania. A Historical Destiny*, pp. 161-162; *Sources and Testimonies...*, II/2, pp. 104-132.

expansion of the statistical recording practice at the general, provincial and local levels to the level of the families, as the system of official records containing births, marriages and death were introduced. In the Austrian Empire, the first official measures in this respect date back to the end of the 18th century, being initiated by the reformist monarch Joseph II.The task of recording the data fell on the clergy of each confession (in our case, on the rabbis). The sources preserved in the archives prove an uneven application of these regulations, even though rabbinical records emerged at the end of the 18th century and the beginning of the 19th century. In Transylvania and Hungary, for instance, such sources from Arad date back to 1794, and in Bukovina, sources from Suceava go back to 1843. In Prussia (including the Polish parts of the former kingdom), the system of rabbinical records became generalised after the great modernising reforms following the country's defeat before Napoleon's France in 1806. Napoleon is also responsible for the introduction, in 1809, of the registry records, common for all inhabitants, in the Grand Duchy of Warsaw; in 1826, the Czarist occupation regime instated the system of rabbinical records in the part of Poland subject to Russian authority, as well as in Ukraine, Byelorussia, the Baltic Countries and Bessarabia. In Moldavia, traces of such recording of vital events by the rabbis were preserved from the seventh decade of the 19th century in Botoşani and Fălticeni.

A new phase in the evolution and modernisation of the recording system was represented by the introduction of the official registries, with single records for all the inhabitants, regardless of their confession, kept in the official registry of the state administration. This system was inaugurated beginning in 1865 in Romania, after the unification of the Moldavian and Wallachia principalities; in 1874 in the newly unified German state; and in 1895 in the Hungarian part (including Transylvania) of the Austro-Hungarian Empire, which was formed in 1867. The Austrian part adopted the registry system only in 1938. The rabbinical recording of the vital events continued in parallel with the state registry, as far as the births, the religious marriages and the burials in the Jewish cemeteries were concerned.[1]

[1] For all the data regarding the introduction of the rabbinical and state records in the different countries of the region, see: Sallyann Amdur Sack, Gary Mokotoff, *op.cit*.

Taking into consideration the accessibility of the sources for researching the Jewish genealogy, the official regulations – presenting local differences stemming from the politics or mentalities specific to each country in the above-mentioned area – generally converge towards the permission for researching the registry records older than one hundred years, usually kept in the departments, directions or regional offices of the national state archives. For the state records of the last hundred years, which are kept in the administrative registry offices, the access by citizens is limited or forbidden by the different legal practices motivated by the potential implications on the rights of the people who are still alive. The archives of the Jewish communities, the burial records and the cemeteries are generally accessible to researchers, sometimes in exchange for paying a fee, but their state of preservation is largely influenced by the enormous destruction that occurred during the Holocaust.

Taking into consideration these historical antecedents and present conditionings, we would like, in the end, to propose some possible directions regarding the orientation of the future research in Jewish genealogy in the Ashkenazi world in Central and Eastern Europe:

1. Indexing the available sources for each country.

From this point of view, one can find remarkable achievements, thoroughly inventoried in the Avotaynu guide for Jewish genealogy, edited by Sallyann Amdur Sack and Gary Mokotoff in 2004. Miriam Weiner's works regarding Poland, Hungary and the Republic of Moldova (Bessarabia), that of György Haraszti regarding Hungary or Jane Sarmanyova's work for Slovakia can be considered as models[1]. Romania is the country most solicited from the point of view of the intentions for researching the history of Jewish families, but here such an essential work tool is still missing. Making up a directory of the rabbinical and state registry records, and of the other archival sources relevant for Jewish genealogy, would be an invaluable project. As is the case of the quoted bibliographical antecedents, the

[1] Miriam Weiner, *Jewish Roots in Poland*, New-York-Secaucus, NJ, 1997; *Idem*, *Jewish Roots in Ukraine and Moldova*, New-York-Secaucus, NJ, 1999; Haraszti György, *Hungarian-Jewish Archival Repertory* (in Hungarian), I-II, Budapest, 1993; Jana Sarmanyova, *Slovak Parish Registers for the 16th-19th Centuries* (in Slovakian), Bratislava, 1991.

cooperation with the national archives and registry offices would be essential, although their reticence to such an endeavour has so far been obvious. The project is doable, involving a group of young researchers, PhD candidates and students who, under competent supervision, could gather the material for the directory within one or two years. Its publication under the aegis of the International Institute for Jewish Genealogy would be a remarkable step forward in the development of the historical studies of the Jewish families in Central and Eastern Europe.

2. Indexing the publishing of the official statistical records.

These sources (censuses, levies) are essential primarily for the periods when there were no rabbinical or state records, as well as for completing, verifying and correcting the data in the existing records. Premises and models exist from this point of view as well, such as in the case of Romania the uploading onto the Internet of the 1942 censuses of the Romanian Jews referring to the males born at the end of the 19th century, done by a team of ROM SIG and JewishGen, or the publication in a printed form of the 1824–1825 census of the Jews in the Moldavian capital, Jassy, who were under the protection of foreign consulates.[1] The systematic gathering of data regarding these sources and the electronic printed publication of the information they contain would be a long-term project of great perspective and usefulness.

3. Indexing and processing the information provided by the funeral inscriptions in the Jewish cemeteries.

In this case as well, a first stage, largely achieved through the project of the International Association of Jewish Genealogy Societies and the important contribution of the United States Commission for preserving the American heritage abroad, includes an inventory and levy of the existing cemeteries. The next step would be to trace and index the burial records in the community archives and in the *Chevra Kadisha* funds, so that the funeral inscriptions in the cemeteries could subsequently be exploited. In the case of

[1] Ioan Caproşu, Mihai-Răzvan Ungureanu, *Statistical Records Concerning the City of Iaşi* (in Romanian), II, Iaşi, 1997.

Romania, a pioneering work in this field, having a model value, has been drafted for the more ancient part of the great cemetery in Siret[1].

4. Gathering genealogical information from the manuscript notes on the Hebrew books or on books making reference to Jews written in other languages.

A recent doctoral thesis defended in Cluj and dealing with the Hebrew book reserve of the Satu Mare community, including some 400 volumes,[2] highlighted the promising potential existing in the margin notes made by the book owners or readers for tracing original information on family history. A systematic research of the community book funds or of those in the great libraries and the exploitation of the already published notes would provide a highly interesting source through the evident surplus of information and the complementary nature of the data in relation to the other available sources.

5. Creating databases and publishing the list of Jewish students in the universities of the countries in the researched area, indexing the processing of the school documents and records[3]*.*

6. Indexing the data referring to the Jewish soldiers, publishing some lists containing the numbers of the dead, the wounded and the decorated soldiers in the wars they took part in[4]*.*

*7. Creating a database to include the dates of vital events and the names, the residences and the professions of the people identified through the research carried out***.**

[1] Silviu Sanie, *Everlasting Stones: The Monuments of the Jewish Medieval Cemetery from Siret (in Romanian)*, Bucharest: Hasefer, 2000.

[2] Maria Radosav, *Jewish Books and Printing in Northern Transylvania in the 18th-19th Centuries*. Doctoral thesis coordinated by Prof. Moshe Idel and Prof. Ladislau Gyémánt, defended in Cluj-Napoca, at „Babeş-Bolyai" University, on August 24, 2006.

[3] See, for instance: Iancu Braustein, *The Jews in the First Romanian University 1860-1948* (in Romanian), Iaşi, 2001.

[4] See, for instance: Dumitru Hîncu, Lya Benjamin, Constantin Antip, *The Jews of Romania in the War for the Reunification of Romania 1916-1919* (in Romanian), Bucharest, Hasefer, 1996.

Such a built up and updated source would form an extremely useful starting point for future projects and, at the same time, would enable one to avoid the repetition of some research initiatives that have already been carried out.

Therefore, one can find multiple and extremely promising directions for the development of the Jewish genealogy studies and research in the Ashkenazi area of Central and Eastern Europe in the years to come. The establishment of the International Institute for Jewish Genealogy in Jerusalem undoubtedly marks a turning point of uncontested value for the materialisation of as many of the above-mentioned possibilities within a foreseeable timeframe.

We wish it every success in this important mission.

Rezumat

Succesul cercetărilor de genealogie evreiască este condiţionat de cel puţin trei factori: cunoaşterea aprofundată a mediului istoric general şi local; elucidarea evoluţiei sistemelor de înregistrare a evenimentelor vitale (naşteri, căsătorii, decese); clarificarea localizării, stării de prezervare şi a accesului la sursele arhivistice şi de altă natură disponibile cercetării. Direcţii posibile privind orientarea cercetării viitoare de genealogie evreiască referitoare la lumea aşchenază din aria central- şi est-europeană ar fi: repertorizarea surselor disponibile din fiecare ţară; repertorizarea şi publicarea înregistrărilor statistice oficiale; repertorizarea şi prelucrarea informaţiei furnizate de inscripţiile funerare din cimitirele evreieşti; adunarea informaţiei genealogice din însemnările manuscrise de pe cărţile ebraice sau de referinţă evreiască în alte limbi; constituirea unei baze de date care să includă nume, datele evenimentelor vitale, reşedinţa, profesia persoanelor, toate aceste date rezultatând din cercetări efectuate.

INTEGRARE ŞI RESPINGERE.
CAZUL DUBLEI IDENTITĂŢI LA EVREII DIN ROMÂNIA

Lya Benjamin

Teza demersului nostru este că în epoca post-emancipaţionistă, dubla identitate la evrei a devenit o realitate culturală şi civică. Sintagmele evreu german, evreu maghiar, evreu francez, evreu român nu reprezintă deloc delimitări geografice, ci au un conţinut identitar. Evreii din diasporă au dovedit o capacitate unică de aculturaţie, de integrare cultural-spirituală în societăţile ţărilor în care au trăit, păstrându-şi, însă, conştiinţa apartenenţei la evreitate. Una din expresiile esenţiale ale procesului integraţionist este însuşirea de către evrei a limbii ţării în care trăiesc: nu doar ca limbă de comunicare cu cei din jur, ci ca limbă maternă şi de creaţie. După unele aprecieri, acest fapt reprezintă cea mai înaltă expresie de intimizare cu spiritualitatea mediului înconjurător. Este vorba despre un curent cultural în contextul diasporei, fundamentat de evreul german, filozoful Moses Mendelssohn, în a doua jumătate a secolului al 18-lea. Ca exponent al Iluminismului, el vedea în însuşirea limbii germane de către evreii din Germania (în *Bildung und Kultur*) o soluţie pentru „problema evreiască" artificial creată de-a lungul timpului de către antisemitismul european. Acest curent a căpătat extindere şi la evreii din România, mai ales din a doua jumătate a secolului al 19-lea. Exponenţii evrei ai mişcării iluministe elaborează un adevărat program de aculturaţie prin înfiinţarea de şcoli israelito-române, prin publicarea de ziare şi reviste în limba română, dar în conţinut cu problematică specific iudaică, prin constituirea de societăţi culturale şi filantropice cu titluri de inspiraţie iudaică (*Zion*, *Sinai* ş.a.), dar cu statute şi programe de activitate scrise în limba română sau bilingve. Rezultatul acestui proces a fost, printre altele, o adevărată explozie de talente care au creat valori în limba română în domenii precum literele, filozofia, ştiinţele sociale, ştiinţele naturale ş.a.

Este de remarcat că fenomenul dublei identităţi, deşi nedefinit conceptual, i-a preocupat în conţinutul său pe diverşi gânditori evrei din România, printre care pe filozoful I. Brucăr, pe rabinul-filozof I.I.

Niemirower, pe etnologul, istoricul şi publicistul M. Schwarzfeld şi, nu în ultimul rând, pe scriitorul Mihail Sebastian.

Filozoful I. Brucăr scrie despre dubla naţionalitate a evreilor, subliniind faptul că, deşi evreii s-au integrat în colectivităţile naţionale cu care convieţuiesc, acest lucru nu însemnează că s-au dezis de evreitatea lor. În acest sens, Brucăr conchide: „Un Spinoza, Heine, Herman Cohen, Bergson, Antokolsky pe care mintea noastră îi consideră ca dezlipiţi definitiv de la evrei fiindcă au fost buni germani, francezi sau ruşi, au rămas totuşi, în acelaşi timp şi evrei, realizând, astfel, şi ei fenomenul de dublă naţionalitate”[1].

Asimilismul total s-a petrecut la scară individuală. Evreii au fost şi au rămas o naţiune pentru care religia şi naţionalitatea sunt intim legate. Ceea ce nu i-a împiedicat însă să manifeste devotament şi fidelitate faţă de ţara adoptivă în care s-au integrat în epoca post-emancipaţionistă; este o realitate istorică ce a introdus un element de diversitate în unitatea naţională evreiască.

„Niciodată iudaismul nu a fost răzleţit în atât de multe grupuri ca în prezent”[2], scria I.I. Niemirower la începutul secolului 20. „Cât timp evreii n-au luat parte la civilizaţia generală, ei s-au despărţit unul de altul numai prin gradul culturii şi foarte rar prin calitate. Astăzi însă – conchide tot Niemirower – când şi noi luăm parte la cultura statelor cărora aparţinem şi a popoarelor în mijlocul cărora trăim, diferim prin limbile pe care le vorbim şi interesele de stat ce le avem”[3].

În privinţa limbii pe care o vorbesc evreii europeni, Niemirower disociază limba istorico-ebraică, dialectele-jargon şi cel puţin şase limbi europene în care gândesc şi crează sute de mii de evrei europeni.

Dar, cu toată această diferenţiere, au rămas anumite învăţături ale iudaismului şi particularităţi ale neamului evreiesc comune tuturor grupurilor de evrei sus-menţionate. Particularitatea unei etnii nu poate fi totuşi anihilată de cultura şi spiritualitatea încorporată în procesul aculturaţiei. Rămâne un mod de gândire şi simţire în stările conştiinţei şi ale subconştientului formate în fragedă copilărie sub

[1] I. Brucăr, „Dubla Naţionalitate”, în *Lumea Evree*, an I, nr. 2, 2 februarie 1919, pp. 1 – 3.

[2] Dr. Iacob Iţhac Niemirower, „O academie iavneiană modernă”, în I.I. Niemirower, *Iudaismul*, Bucureşti, Editura Hasefer, 2005, p. 277.

[3] *Loc. cit.*

influenţa educaţiei, a tradiţiei religioase şi laice. Dar, mai presus de orice, mai ales în cazul evreilor, un factor definitoriu în menţinerea unităţii evreieşti este comunitatea de destin (*Schiksalsgemeinschaft*, după expresia lui Otto Bauer).

Din această îmbinare originală a culturilor şi tradiţiilor s-a creat, printre altele, o literatură evreiască exprimată în limba română sau în alte limbi vorbite de evrei în diasporă. În cazul României, Niemirower se referă la cele 19 volume ale *Anuarului pentru israeliţi* (apărute între anii 1877 şi 1899), la memoriile dr. Adolf Stern în care, cum spune rabinul filozof, „sunt zugrăvite luptele evreilor din România cu ei înşişi şi cu mediul în momentul ieşirii din ghetou şi al intrării în citadela românească”[1]. Este relevantă şi dramaturgia lui Ronetti-Roman, lirica lui Steuerman, întreaga presă evreiască interbelică ş.a.

O privire istorică asupra devenirii dublei identităţi a evreimii în contextul românesc dovedeşte printre alţii Moses Schwarzfeld care scria: „Datinile, credinţele şi obiceiurile se consideră ca linie de demarcaţie între neam şi neam. Dar oricât de mult ar diferi între ele, împreună vieţuiesc, contactul zilnic şterge încetul cu încetul deosebirile şi operează o desăvârşită apropiere. Cine ar putea să afirme dacă evreii de azi sunt la fel ca evreii de ieri? Numai unul care nu cunoaşte istoria culturii lor”[2].

La problematica dublei identităţi se referă şi M. Sebastian când scrie despre faptul „că în faţa valorilor iudaice, se ridică o serie de valori locale, româneşti în România, franceze în Franţa, germane în Germania. A confrunta aceste două cicluri paralele de valori – conchide el – a le gândi, a încerca să stabileşti relaţii între ele, este, se pare, o obligaţie interioară dintre cele mai normale”[3].

Dar aspiraţia lui Sebastian, ca şi a altor creatori evrei de limbă română sau de limbă germană sau de altă limbă, de a se implica în fenomenul cultural al ţărilor respective a fost cu greu acceptată. Iluziile integraţioniste nu s-au adeverit, s-au transformat în deziluzii. În optica noastră, analiza fenomenului merită să stea în atenţia

[1] Dr. I.I. Niemirower, „Precuvântare", în *Iudaismul*, p. 226.

[2] M. Schwarzfeld, „Excursiuni critice asupra istoriei evreilor din România”, în *Evreii din România în texte istoriografice – antologie*, Bucureşti, Editura Hasefer, 2004, p. 255.

[3] M. Sebastian, „Cum am devenit huligan”, în *De două mii de ani*, Bucureşti, Editura Hasefer, 1995, p.252.

cercetării istorice pentru înţelegerea destinului de diasporă al evreimii moderne, a relaţiei dintre integrare şi respingere – respingere care a culminat cu Holocaustul.

Fenomenul respingerii ambiţiilor de integrare din partea creatorilor evrei apare încă din a doua jumătate a secolului al 19-lea. Geneza stereotipurilor antisemitismului cultural îşi are probabil rădăcinile în faimosul eseu antisemit al lui Richard Wagner intitulat *Das Judenthum in der Musik*[1].

În optica lui Wagner nu este necesar să fie demonstrată iudaizarea artei moderne căci ea sare în ochi şi se dezvăluie de la sine. Pentru Wagner, pericolul acestei realităţi pentru cultura germană este cu atât mai mare cu cât evreul, oricât şi-ar fi însuşit limba germană sau spiritul german, tot străin a rămas şi se situează în afara comunităţii. Wagner conchide: „Întreaga noastră civilizaţie şi artă europeană, evreilor le rămâne un domeniu străin. În această artă, evreul nu poate decât să repete sau să imite, dar în niciun caz nu este în stare de o creaţie autentică”[2].

În spiritul eseului lui Wagner scrie şi W. Marr despre ameninţarea germanismului de către iudaism. Pamfletul său antisemit intitulat „Biruinţa iudaismului asupra germanismului” cunoaşte în 1879 a 12-a ediţie. Textul lui a fost tradus în limba română tot în 1879 cu următorul comentariu din partea traducătorului: „jidovimea nu poate fi atacată cu succes real şi definitiv decât atunci când omenirea, ori măcar Europa întreagă, ar lua un sistem de măsuri contra esploatării jidoveşti”[3].

La sfârşitul deceniului patru al secolului XX, Ilarie Dobridor scrie o carte despre *Cum au dizolvat evreii cultura europeană*[4].

Se dezlănţuie o adevărată psihoză împotriva aşa-zisului pericol iudaic ce şi-a propus distrugerea culturilor şi a valorilor spirituale ale naţiunilor europene. Relevantă în acest sens este, printre altele, şi prefaţa lui Nae Ionescu la romanul lui M. Sebastian, *De două mii de*

---

[1] *Das Judenthum in der Musik, von Richard Wagner*, Leipzig, Verlagsbuchhandlung von I.I. Weber, 1869.

[2] Richard Wagner, *op. cit.*, p. 15.

[3] „Biruinţa iudaismului asupra germanismului, considerată din punct de vedere neconfesional de W. Marr”. Tradusă din germană după ediţiunea a cincea de I.F. (Extrasă din *Steaua României*, Iaşi, Tipografia Steaua României, 1879, p. 5.

[4] Ilarie Dobridor, „Cum au dizolvat evreii cultura europeană”, vol. I: „Din decăderea dogmelor”, Bucureşti, 1941, p. 291.

ani. Astfel, filozoful român scria: „Evreii continuă a fi evrei. Ce înseamnă asta? Că în mijlocul unor popoare creştine, ei îşi fac aşezările lăuntrice şi îşi duc viaţa după o lege a lor, alta decât cea creştină, potrivnică celei creştine. Concluzia? Urmând legea lor, evreii trebuie să saboteze aşezările şi valorile creştine”[1].

În ceea ce-l priveşte pe George Călinescu, deşi recunoaşte contribuţiile evreilor arătând că „ei fac puntea de legătură între naţional şi universal, sunt poligloţi din oroare de canonic şi totuşi unii dintre ei din dorinţa sinceră de a se asimila cultivă arhaicul şi neaoşul”[2], apar şi la el blânde răbufniri xenofobe atunci când susţine că „evreii rămân un factor din afara cercului rasial”, sau când constată cu oarecare aprobare că „din cauza marelui concurs de grupuri alogene, poporul nostru a căpătat o silă de străin şi de venetic, pe care nu şi-o acoperă. El are o vie aspiraţie eugenică de puritate a rasei”[3].

În ce priveşte umanitarismul evreiesc, Călinescu consideră că el este împins până la „negarea drepturilor şi notelor naţionale, fapt ce este expresia unei lipse de tact care periodic atrage toate fulgerele”[4].

Aşadar, atât în România cât şi aiurea, chiar dacă s-a recunoscut contribuţia evreilor la dezvoltarea culturii autohtone, ei sunt văzuţi ca alogeni, în afara rasei.

Această poziţie culminează, cum bine se ştie, cu măsurile administrative adoptate în epoca Holocaustului, când evreii sunt excluşi total din societăţile ţărilor naziste, fasciste, ale extremismelor de dreapta, implicit din societatea românească.

Şi totuşi, pentru a încheia comunicarea într-un registru mai optimist, merită să citäm concluziile omului de cultură, ale criticului de artă care a fost Perpessicius. Într-un articol intitulat semnificativ „Numerus Clausus în literatură”, el scria:

„Naţionalitatea artistului interesează mai puţin. La rigoare, ea este a poporului în limba căruia scrie. Iar în operă ne interesează semnul

[1] Nae Ionescu, prefaţă la Mihail Sebastian, *De două mii de ani*, p. 21.
[2] George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediţia a doua, revăzută şi adăugită. Ediţie şi prefaţă de Al. Piru. Bucureşti, Editura Minerva, 1982, p. 976.
[3] G. Călinescu, *op. cit.*, p. 975.
[4] *Op. cit.*, p. 976.

distinctiv al artei. De aceea am considerat cu acelaşi ochi şi pe poeţii români, şi pe poeţii evrei. În numele artei au crezut şi unii şi alţii. Poezia românească îi revendică cu egală dragoste”[1].

Summary

This article uses several case studies of modern Jewish artists to detail the creation of a double cultural identity. The aspirations of these Jews for integration into the societies of their European countries of the time could not be realized because of the rampant nationalism that had spread across the continent. This culminated during the Holocaust, when Jews were fully excluded in the countries that had been occupied by the Nazis or else fell under their influence.

[1] Perpessicius, *Opere, 2. Menţiuni critice*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1967, p. 48.

PROBLEMA UTILIZĂRII IZVOARELOR EBRAICE PENTRU CERCETAREA ISTORIEI EVREILOR DIN ROMÂNIA ÎN EPOCA MEDIEVALĂ ŞI MODERNĂ

Lucian-Zeev Herşcovici

Textul de faţă îşi propune să răspundă la câteva întrebări. Care sunt principalele izvoare ebraice – respectiv scrise cu litere ebraice în limbile ebraică, aramaică, idiş, iudeo-spaniolă (*ladino*) – referitoare la istoria evreilor din România? Cum pot fi clasificate aceste izvoare? Din ce perioadă datează ele? Oferă aceste izvoare informaţii asupra istoriei evreilor din România în exclusivitate sau regăsim şi date asupra istoriei României în general? În ce mod pot fi utilizate aceste izvoare şi asupra căror domenii istorice? În ce măsură sunt credibile aceste izvoare? Ce poziţie trebuie să ia cercetătorul în cazul unor inadvertenţe între informaţiile oferite de izvoarele ebraice şi de cele oferite de alte izvoare?

Aceste întrebări sunt legate de domeniul metodologiei şi de cel al ştiinţelor auxiliare, mai mult decât de domeniul istoriei însăşi. Studiul izvoarelor ebraice necesită metode de lucru asemănătoare cu cel al tuturor izvoarelor scrise, atât documentare, cât şi literare, precum şi cunoştinţe speciale în domeniile filologiei ebraice, aramaice, idiş, iudeo-spaniole, paleografiei şi epigrafiei ebraice, literaturii şi ziaristicii ebraice, idiş şi iudeo-spaniole, dreptului iudaic (*halakhah*), tradiţiei biblice şi teologiei iudaice (respectiv comentarea *Bibliei* ebraice şi a textului *Talmudului*), istoriei evreilor în cele trei imperii vecine României; psihoistoriei. Ca o observaţie, menţionăm că aceste izvoare – spre deosebire de altele, cu caracter oficial statal – provin din rândul unei minorităţi autonome sau din iniţiativa particulară a unui personaj anumit, de obicei un rabin sau un om învăţat în *Tora* şi *Talmud*. Împărţirea cronologică în izvoare „medievale” şi „moderne” este relativă datorită diferenţelor istorice regionale, precum şi datorită tradiţiei iudaice asupra cronologiei istorice, diferită de cea creştină: în conformitate cu tradiţia cronologică iudaică, epoca începută de la încheierea *Talmudului* (respectiv secolul al VI-lea al erei creştine) continuă până astăzi şi va continua până la venirea lui Mesia. Din aceste motive, credem că împărţirea cronologică a izvoarelor ebraice

trebuie făcută în funcţie de secole şi decenii, precum şi în funcţie de aspectele lor, exterior şi interior.

Menţionăm că izvoarele ebraice reprezintă sursa fundamentală, primară, de cercetare a trecutului obştilor evreieşti. Ele sunt sursele de istorie internă evreiască, scrieri destinate membrilor obştei (sau obştilor) evreieşti în perioada compunerii şi redactării lor, reflectând punctul de vedere al unora dintre aceşti oameni, autorii lor şi cititorii lor posibili. Informaţiile oferite de izvoarele ebraice au un caracter intern, spre deosebire de alte izvoare care au un caracter extern. Din acest motiv, insistăm asupra aspectului central al izvoarelor ebraice pentru reconstituirea istoriei interne a obştilor evreieşti, precum şi a poziţiei lor în ţară, prezentată din punct de vedere evreiesc. Desigur, trebuie să ne referim şi la faptul că în cadrul obştei evreieşti existau puncte de vedere deosebite, ceea ce ne obligă la cunoaşterea autorului, poziţiei şi părerilor sale, în special în secolele XIX-XX. Istoria unei comunităţi nu poate fi reconstituită numai din izvoare exterioare, cu toată contribuţia largă a acestora la reconstituirea ei.

Desigur, se pune problema relaţiei între izvoare. Oare un izvor literar ebraic provenit dintr-o sursă evreiască din afara României reprezintă un izvor intern pentru istoria evreilor din România? Răspunsul la această întrebare este ambiguu: respectivul izvor este intern din punct de vedere evreiesc, dar extern din punct de vedere geografic. Totuşi, un element important este nu numai autorul sursei, ci şi cei care i-au transmis informaţiile. Aceleaşi considerente sunt valabile şi pentru izvoare evreieşti asupra istoriei evreilor din România provenite din alte ţări şi scrise în alte limbi, din cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi din secolul al XX-lea. În schimb, un izvor istoric românesc referitor la istoria evreiască din România este extern din punct de vedere evreiesc, însă intern din punct de vedere geografic, reflectând punctul de vedere românesc asupra obştei evreieşti sau poziţiei juridice a acesteia.

Ca toate izvoarele istorice scrise, izvoarele ebraice pot fi clasificate în izvoare documentare şi izvoare literare. Prima categorie, a izvoarelor documentare, reprezintă sursele directe. Ea include: catastifele comunităţilor, asociaţiilor profesionale, religioase, de studiu şi de înmormântare (*pinkasym*); inscripţiile din sinagogi, de pe diferite obiecte, precum şi inscripţiile funerare (*matzevoth*); corespondenţa personală, comercială şi politico-informativă; acte diferite cu caracter comunitar şi individual; acorduri şi certificate

privind angajarea de rabini (*kitvey-rabanuth*); contracte de vânzare de jeţuri în sinagogi; consultaţii rabinice (*responsa* sau *she'eloth veteshuvoth*); acorduri rabinice pentru publicări de cărţi (*haskamoth*); pagini de titlu ale cărţilor, care prezintă pe autorii lor şi funcţiile pe care le îndeplineau la data apariţiei volumului respectiv; prefeţe ale cărţilor; notiţe publicate la sfârşitul cărţilor sau scrise la sfârşitul manuscriselor biblice, teologico-religioase, filozofice şi literare (*kolofon*); însemări făcute în cărţi de către proprietarii şi cititorii lor; anunţuri oficiale publicate în ziare; manifeste difuzate de grupuri sau personalităţi politice, religioase sau active în domeniul social şi în domeniul cultural; protocoale de şedinţe ale diferitelor comunităţi, asociaţii profesionale şi de studiu, organizaţii sioniste, religioase, rabinice, ebraiste, idişiste, iudeo-hispaniste; arhivele *ieşivelor* şi ale altor instituţii de învăţământ; arhivele diferitelor instituţii religioase şi de ajutor social; arhivele instituţiilor evreieşti de cultură. Unele dintre aceste izvoare documentare sunt manuscrise, altele tipărite, fie în cadrul unor cărţi sau periodice, fie sub formă de foi volante. Adăugăm şi scrisori, acte şi protocoale scrise în alte limbi, precum română, germană, maghiară, rusă, turcă, greacă, franceză, engleză, italiană, spaniolă şi altele care includ porţiuni, sau cel puţin cuvinte şi expresii ori semnături în limbile ebraică, idiş, ladino. Acestea pot fi situate între izvoarele generale evreieşti sau neevreieşti şi cele ebraice.

Izvoarele literare includ cronici, lucrări istorice, filozofice şi literare (ultimele în versuri sau proză); jurnale personale; relatări ale unor călători; predici rabinice (*derashoth*); comentarii biblice şi talmudice care includ aluzii la situaţia contemporană sau indică apartenenţa autorului la un curent anumit; ediţii de cărţi de rugăciune, unele numai în originalul ebraico-aramaic, altele însoţite de traduceri, fie în idiş sau ladino, fie în română, germană, maghiară, rusă, indicând modul de gândire, concepţia şi apartenenţa editorului sau traducătorului la un curent religios şi ideologic anumit; presa locală în limbile ebraică, idiş şi iudeo-spaniolă; relatări şi corespondenţe publicate în presa apărută în aceste limbi în afara României, fie trimise de un corespondent local, fie – mai recent – de corespondenţii trimişi special. Dar nu numai relatările din presă, ci toate izvoarele literare pot fi clasificate în aceste două categorii: cele provenite de la autori care locuiau în România (unii dintre ei născuţi şi educaţi în această ţară, alţii imigraţi, adeseori din unul dintre cele

trei imperii vecine, dar uneori chiar şi din alte ţări), precum şi cele provenite de la autori care locuiau în alte ţări şi vizitaseră România sau locuiseră o perioadă de timp relativ scurtă în această ţară. Ca orice alte izvoare literare, ele sunt surse istorice indirecte. Trebuie să adăugăm şi rolul informativ al folclorului evreiesc, în special al celui hasidic, dar şi al celui general-evreiesc în limbile idiş şi iudeo-spaniolă.

Istoricul cercetărilor

Importanţa izvoarelor ebraice a fost sesizată de *maskilim*-ii cu preocupări istorice de la începutul anilor '70 ai secolului al XIX-lea şi accentuată de cei din generaţia de la 1878 şi post-1878, polemişti pentru obţinerea emancipării evreilor din România. Fără a fi istorici profesionişti, fără a deţine pregătirea necesară nici din punct de vedere academic, nici din punct de vedere iudaic (cu unele excepţii), aceşti oameni au adunat izvoare documentare ebraice alături de alte izvoare al căror rol era să demonstreze „vechimea" evreilor în România. Uneori însă, ei nu înţelegeau conţinutul acestor izvoare, ajungând la datări incorecte şi interpretări hazardate, transmise de la un *maskil* la altul. Primul *maskil* care a sesizat importanţa acestor izvoare a fost Yakov (Iacob) Psantir, care s-a străduit să obţină ajutorul altor *maskilim*-i pentru colectarea şi utilizarea lor[1]. Ulterior, el s-a asociat cu *maskilm*-i din generaţia de la 1878 şi post-1878, a căror activitate s-a desfăşurat în cadrul Societăţii Istorice „Dr. Iuliu Barasch" (1886). Meritul acestor *maskilim*-i cu preocupări istorice rezidă în adunarea şi colecţionarea izvoarelor asupra trecutului evreilor din Ţările Române, în cadrul cărora izvoarele ebraice ocupau un loc important. În acest cadru ei au explorat cimitirele evreieşti vechi din Iaşi şi Bucureşti şi au copiat inscripţiile funerare care li s-au părut semnificative cu privire la informaţiile pe care le ofereau. În acelaşi cadru ei au colectat catastife diferite (*pinkasym*) pe care reuşiseră să le primească şi au înregistrat catastife aflate în proprietate particulară, despre a căror existenţă au aflat, dar pe care nu le-au putut achiziţiona.

[1] Monica Brătulescu, "A critical approach to the writings of Jacob Psantir". *Shvut*, 16 (1993), pp.219-233; I. Kara, „Din trecutul istoriografiei evreilor din România: Iacov Psantir, pionier al valorificării izvoarelor ebraice" în *SAHIR*, 2 (1997), pp.160-166.

Întrucât majoritatea inscripţiilor copiate de ei nu mai există – cimitirele evreieşti vechi din Iaşi şi Bucureşti au fost distruse în perioada Holocaustului – şi întrucât multe catastife s-au pierdut, pregătirile documentare făcute prin colecţionare de către aceşti *maskilim*-i reprezintă un bun câştigat. Printre aceşti *maskilim*-i pot fi amintiţi fraţii Elias, Wilhelm şi Moses Schwarzfeld, precum şi scriitorul ebraic Menachem-Mendel Braunstein (Mibashan). În explorarea cimitirului evreiesc din Iaşi, *maskilimi*-i ebraişti au fost ajutaţi de arheologul creştin Nicolae Beldiceanu, profesor la universitatea din oraş[1].

Totuşi, se impun câteva observaţii. Arhiva strânsă de aceşti *maskilim*-i (precum şi de alţi membri al Societăţii Istorice „Dr. Iuliu Barasch") a rămas în posesiunea lui Moses Schwarzfeld, fostul secretar al acestei societăţi, după ce ea şi-a încetat existenţa. După moartea lui Moses Schwarzfeld (1943), arhiva lui s-a risipit. Părţi ale ei, incluzând izvoare ebraice, româneşti şi în alte limbi se află la Arhiva Istorică Centrală a Poporului Evreu (*Arkhyon Hamercazi LeToldoth am Ysra'el*) de la Ierusalim; la secţia de manuscrise şi arhive a Bibliotecii Naţionale a Israelului (*Beith HaSefarym HaLe'umy*) de la Ierusalim; probabil la Centrul de Istorie al F.C.E.R. de la Bucureşti (C.S.I.E.R.), precum şi în proprietatea particulară a unei familii, urmaşi ai lui Moses Schwarzfeld, de la Haifa. În urmă cu câţiva ani, familia respectivă a propus vinderea acestei colecţii documentare pe care o deţine (care pare să fi fost cunoscută de istoriograful Israel Bar-Avi din Ierusalim, 1915-1974, fost secretar al lui Moses Schwarzfeld), dar preţul cerut era ridicat.

Ulterior, în anii '20-'30 ai secolului al XX-lea, unele izvoare ebraice au fost studiate de către rabinul doctor Meir A. Halevy (pentru Vechiul Regat) şi de rabinul doctor Mathias Eisler (pentru Transilvania). Aceşti doi cercetători, ca şi alţii, ocazionali, au publicat rezultatele cercetărilor lor în anuarul multilingv *Sinai*, editat de Meir A. Halevy la Bucureşti[2]. Spre deosebire de predecesorii lor, M.A.

[1] I. Bar-Avi, *Familia Schwarzfeld*, Jerusalem, 1969, pp.82-86; Lya Benjamin (ed.), *Evreii din România în texte istoriografice*, Bucureşti, 2004, p. 73 şi urm.; C. Iancu, *Evreii din România (1866-1919): de la excludere la emancipare*. Ed. a 2-a revizuită şi adăugită, Bucureşti, 2006, p. 425 (index).

[2] *Sinai*. *Anuar de studii judaice*. Bucureşti, 1928-1993 (5 numere, în limbile română, ebraică, germană, franceză). Precedat de *Sinai. Revista pentru studii judaice*, Iaşi, 1926-1927.

Halevy şi M. Eisler aveau atât pregătire academică, dar şi pregătire iudaică rabinică. Primul a publicat inscripţii funerare, unele copiate de el, altele de predecesorii lui şi intrate în posesiunea lui[1] şi, de asemenea, a publicat consultaţii rabinice din secolele XVI-XVII, provenite de la rabini cazuişti din Imperiul Otoman şi din Polonia, fie în mod fragmentar, fie sub formă de citate, în traducere românească[2]. Meir A. Halevy are şi meritul de a fi sesizat importanţa izvoarelor literare ebraice, mergând pe urmele lui Moses Gaster şi traducând fragmente din cronica *Seder Eliyahu Zuta* de Eliyahu Kapsali, autor din secolul al XVI-lea, într-un studiu în limba franceză[3]. Mathias Eisler a publicat informaţii asupra catastifului de la Alba Iulia[4], astăzi propabil pierdut sau aflat într-o colecţie particulară necunoscută, precum şi fragmente din acest catastif. Din păcate, au fost numai cercetări sporadice şi strict specializate, fără o analiză comparativă a izvoarelor ebraice respective cu alte izvoare.

Cercetări interesante asupra izvoarelor ebraice privitoare la trecutul evreilor din Ţările Române au fost făcute de istoricul Iţic Şvarţ-Kara la sfârşitul anilor ’30, apoi din anii ’50 până la sfârşitul anilor '90 ai secolului al XX-lea. El a publicat o listă de catastife pe care le-a cunoscut (1939), reluată ulterior într-o formă lărgită (1996)[5], menţionând 74 catastife manuscrise, multe pierdute. Ocazional, Iţic Şvarţ-Kara a publicat fragmente din unele catastife, în special din preambulurile lor şi ale statutelor asociaţiilor sau breslelor care le ţinuseră. De asemenea, el a publicat inscripţii funerare şi din

[1] M.A. Halevy, „Kethovoth bathey-hakevaroth hayeshanym beJassy ubeBukarest” în *Sinai*, anuar, 3 (1931), pp. XVII-XXXIV.

[2] M.A.Halevy, „Consultaţiile rabinice ca izvoare de istorie” în *Sinai*, anuar, 1 (1928), pp.7-10.

[3] M.A. Halevy, "Les guerres d'Etienne le Grand et d'Uzun Hassan contre Mahomet II d'àpres la Chronique de la Turquie du candiote Elie Capsali (1523)" în *Studia et acta orientalia*, 1 (1957), pp.189-198.

[4] M. Eisler, „Das Gemeindebuch von Alba-Julia” în *Sinai*, anuar, 1 (1928), pp. 11-16; *Idem*, „Aus dem Gemeindeleben der Juden in Alba-Julia im 18. Jahrhundert” în *Sinai*, anuar, 2 (1929), pp.72-82; *Idem*, „Aus dem Privatleben der Juden von Siebenbuergen im 18. Jahrhundert” în *Sinai* anuar, 3 (1931), pp.113-123. Observaţii şi material comparativ la Ana-Maria Caloianu, *Istoria comunităţii evreieşti din Alba Iulia*, Bucureşti, 2006, pp. 29 şi urm.

[5] I. Kara, „Izvoare ebraice privind istoria evreilor din România” în *SAHIR*, 1 (1996), pp.157-159, 162-165; Abraham Lachower (pseud. lui I. Kara), "Jewish burial associations in Moldavia in the 18th and the beginning of the 19th centuries", *YIVO Annual*, 10 (1955), pp.300-319.

sinagogi din oraşul Iaşi (în anul 1994)[1], precum şi din alte oraşe, precum Piatra Neamţ[2], Dorohoi[3], Botoşani[4], Bacău[5]. Iţic Şvarţ-Kara a publicat şi documente comerciale în limba idiş traduse în limba română,[6] precum şi fragmente ebraice din consultaţii rabinice şi relatări literare din secolele XVI-XIX, de origini diferite, în traducere în limba română. Unele dintre acestea au fost publicate sau republicate în volumele de izvoare şi mărturii asupra istoriei evreilor din România, editate de cercetătorii Victor Eskenasy, Mihai Spielman, Lya Benjamin, Ladislau Gyemant[7]. Acelaşi lucru este valabil şi pentru *regeste*-le unor catastife, ca şi fragmente de inscripţii funerare. Iţic Şvarţ-Kara este primul cercetător care a analizat izvoarele ebraice în mod critic, pe calea comparativă atât între ele, cât şi faţă de izvoarele scrise existente în limba română şi în alte limbi. Tot el a realizat primul – şi până în prezent singurul – studiu academic general asupra izvoarelor ebraice privitoare la evreii din România, apărut în anul 1996[8]. Acest studiu este rezumativ, cuprinzând numai referinţe generale privind secolele XVI-XIX făcute pe baza acestor izvoare. Elementele noi pe care le aduce sunt: sinteza izvoarelor; lista completă a catastifelor cunoscute de el, fie şi din simple aluzii sau

[1] I. Kara, Stela Cheptea, *Inscripţii ebraice (Inscripţiile medievale şi din epoca modernă a României.) Oraşul Iaşi*, Iaşi, 1994. XXI, 136 p. Recenzie: L.Z. Herşcovici, "Hebrew inscriptions in Romania and the history of Romanian Jews" în *Shvut*, 4 (20), 1996, pp. 247-250.

[2] I. Kara, „Inscripţii ebraice din Piatra Neamţ (1677-1800)". *Memoria Antiquitatis*, 1 (1969), pp. 369-373. Recenzie: L.Z. Herşcovici, în *Toladot*, 1-2 (5-6), 1973, pp. 49-50. Observaţii şi material comparativ la Pincu Pascal, *Obştea evreilor din Piatra Neamţ. Piatra Neamţ*, 2005, pp.16-30.

[3] I. Kara, „Vechiul cimitir din Dorohoi" în *Generaţii de iudaism şi sionism: Dorohoi, Săveni, Mihăileni, Darabani, Herţa, Rădăuţi-Prut*. (Editor: Shlomo David). Vol. 2. Kiryat Bialik, 1993, pp. 22-24.

[4] I. Kara, „Inscripţii ebraice din judeţul Botoşani", *Memoria Antiquitatis*, 2 (1970), pp. 523-531.

[5] I. Kara, „'Avney zikaron", *Kehilath Bacău, historyah yehudyth mefu'ereth*: sefer R. Meir Eibschitz. (Editor: I. Voledi-Vardi). Tel Aviv, 1990, p.234.

[6] I. Kara, „Yiddishe handels-korespondents fun Moldeve fun 1829-1842", *YIVO Bletter*, 44 (1973), pp.78-106.

[7] *Izvoare şi mărturii referitoare la evreii din România*, 3 volume în 5. Editori: V. Eskenasy, M. Spielmann, Lya Benjamin, L. Gyémànt. Documente până la anul 1849. Vezi: Kara, I. (index).

[8] I. Kara, „Izvoare ebraice privind istoria evreilor din România" în *SAHIR*, 1 (1996), pp. 154-165.

citate; sesizarea importanţei izvoarelor ebraice nu numai pentru istoria evreilor din România, ci şi pentru istoria României.

Utilizarea izvoarelor ebraice pentru cercetarea istoriei generale a României şi a românilor a început încă din anul 1865, odată cu publicarea unui fragment din itinerarul lui Beniamin din Tudela, de către istoricul Bogdan Petriceicu Haşdeu[1]. Ea a fost continuată de istoricul Nicolae Iorga, prin intermediul unor traduceri sau regeste de documente, precum şi de rabinul istoric Meir A. Halevy, dar în forme sporadice, ocazionale, fără o analiză comparativă făcută în profunzime. Meritul istoricului Iţic Şvarţ-Kara este de a fi introdus analiza comparativă a izvoarelor ebraice în acest cadru.

Iţic Şvarţ-Kara a publicat şi un studiu bibliografic asupra tiparului ebraic în Moldova şi Ţara Românească, însoţit de lista publicaţiilor, în revista ebraică *Kiryat Sefer* din Ierusalim (1970 şi 1986), limtându-se până la anul 1900[2]. Studii bibliografice asupra tiparului ebraic în Transilvania, Basarabia şi Bucovina au fost publicate de bibliograful Itzchak Yosef Kohen[3]. Acelaşi cercetător a publicat şi scurte menţiuni asupra rabinilor autori de cărţi ebraice religioase, printre care volume de cazuistică, precum şi asupra autorilor de scrieri ebraice filozofico-literare laice, însoţite de informaţii bibliografice, în cadrul introducerii la primul volum al lucrării *Pinkas HaKehiloth Romanya*, apărut la Ierusalim în anul 1969[4]. Recent, un studiu nou relativ la tiparul ebraic din Transilvania, însoţit de observaţii asupra informaţiilor prezente în cărţi şi a însemnărilor făcute pe paginile lor de către cititori şi proprietari a fost publicat sub formă de teză de doctorat şi carte de către cercetătoarea Maria Radosav de la Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca[5]. Prezentări ale literaturii şi presei idiş din

[1] B.P. Haşdeu, „Relaţiunea rabinului Ovreescu Benjamin despre români". *Archiva istorică a României*, 1865; *Idem*, *Istoria toleranţei religioase în România*, Bucureşti, 1868 (ediţie nouă: Chişinău, 1992, pp. 62-63).

[2] I. Kara, „Hadefus ha'yvry beRomanyah 'ad shenath 5660" în *Kiryath Sefer*, 45. (1970), pp.287-298 şi 61 (1986-1987), pp.333-344.

[3] Lista articolelor şi studiilor lui Itzchak Yosef Kohen, la Jean Ancel şi Victor Eskenasy, *Bibliography of the Jews in Romania*, Tel Aviv, 1991, p. 26 (paginaţia ebraică), nos. 294-302.

[4] I.Y. Kohen, „Hayetzyrah hayehudyth be'yvryth" în *Pinkas Hakehilloth. Romanyah*, vol. 1, Jerusalem, 1969, pp. 67-83 (paginaţia ebraică).

[5] Maria Radosav, *Livada cu rodii: carte şi comunitate evreiască în nordul Transilvaniei*, *secolele XVIII-XX*, Cluj-Napoca, 2007.

România au fost făcute de Nathan Mark[1], Itzchak Korn[2] şi Vladimir Wolf Tamburu[3], iar a literaturii şi presei în limba iudeo-spaniolă din această ţară de către cercetătorii David Bunis[4] şi Alexandru Avram[5], iar unele documente redactate iniţial în aceeaşi limbă au fost publicate rezumativ în traducere românească de către Raoul Siniol[6]. Câteva documente ebraice referitoare la activitatea rabinului Malbim în România au fost publicate de istoricul Jacob Geller[7].

În privinţa inscripţiilor funerare ebraice, trebuie menţionate şi cele ale rabinilor din Timişoara, publicate de Jakob Singer în anul 1928[8], precum şi cele din vechiul cimitir evreiesc din strada Sevastopol din Bucureşti, din secolul al XVIII-lea, păstrate în copie manuscrisă pregătită de rabinul doctor M.A.Halevy. Acestea au fost transliterate în pronunţie idişizată şi traduse în limba română de istoricul Lazăr L. Rosenbaum (Eliezer Ilan) şi ulterior, după arestarea lui politică pentru activitate sionistă, au fost pregătite pentru tipar de profesorul ebraist creştin Athanase Negoiţă, iar numele lui Lazăr L. Rosenbaum, ca editor, a fost şters. Ele apar în colecţia editată de istoricul Alexandru Elian[9], cuprinzând inscripţii medievale şi din epoca modernă din oraşul Bucureşti (1965).

Singura cercetare sistematică a inscripţiilor funerare ebraice dintr-un complex epigrafic închis de pe teritoriul României a fost făcută de arheologul profesor Silviu Sanie, de la Universitatea „Al. I. Cuza" din Iaşi, care a cercetat cimitirul evreiesc de la Siret, din secolele XVIII-

[1] N. Mark, *Yiddish literatur in Rumenye*, Haifa, 1971.
[2] I. Korn, *Yiddish in Rumenye*, Tel Aviv, 1989.
[3] V.Tamburu, *Yiddish-prese in Rumenye*, Bucureşti, 1977.
[4] D. Bunis, „Pyesa di Yaakov Avinu kun sus izus (Bucharest, 1862): the first Judezmo play?", în *History and creativity in the Sephardi and Oriental communities*, Jerusalem, 1994, pp.201-252.
[5] A. Avram, "Judeo-Spanish journalism" în *Romanian Jewish Studies*, 1 (1987), pp.21-25.
[6] R. Siniol, *Momente sefarde*, Jerusalem, 1980, *passim*.
[7] J. Geller, *HaMalbim: ma'avako beHaskalah ubeReformah beBukarest 1858-1864,* Lod, 2000, *passim*. (Autorul republică documente publicate de el anterior în revista *Sinai* din Ierusalim, 1976 şi în revista *'Aley Sefer*, Ramat Gan, 1999-2000). Recenzie: Ş. Leibovici-Laiş, în *SAHIR*, 6 (2001), pp. 337-339.
[8] J. Singer, *Temesvari Rabbik a XVIII es XIX-ik szazadban,* Seini, 1928; *Idem*, „Aus der Vergangenheit der Temesvarer Juden" în *Sinai*, anuar, 2 (1929), pp.96-98.
[9] A. Elian (editor), *Inscripţiile medievale ale României. Oraşul Bucureşti, 1395-1800*, Bucureşti, 1965, pp. 444-465.

XIX[1]. Acelaşi cercetător, precum şi arheologul Nicolae Gudea, au publicat câteva inscripţii ebraice existente pe obiecte datate din perioada romana, descoperite în săpături arheologice făcute pe teritoriul României[2].

Totuşi, nu există un volum special care să includă izvoarele ebraice privitoare la evreii din România şi la România în exclusivitate şi cu tendinţa publicării lor în mod exhaustiv în original, însoţite de traducere în limba română sau într-o limbă de circulaţie internaţională. Un asemenea volum, pe care îl considerăm necesar cercetării istoriei evreilor din România, ar trebui să includă atât izvoarele directe, cât şi cele indirecte, de la începuturi până la o dată recentă, eventual până la sfârşitul secolului al XX-lea. Acest volum ar trebui să aibă două părţi, prima până la sfârşitul secolului al XIX-lea sau, eventual, până la sfârşitul Primului Război Mondial şi acordarea emancipării evreilor din Vechiul Regat, iar cea de a doua referitoare la secolul al XX-lea sau la perioada de după emancipare. Fiecare parte va trebui să fie precedată de studii introductive asupra izvoarelor publicate. Desigur, fără a închide posibilitatea continuării cercetării pentru identificarea unor izvoare suplimentare de acest fel în viitor.

Izvoarele ebraice pe categorii şi informatiile oferite de ele:

a) Inscripţiile funerare

Inscripţiile funerare sunt izvoare directe, importante pentru reconstituirea istoriei interne a obştilor evreieşti. Ele ajută la reconstituirea aspectelor istoriei socioculturale, a istoriei conducerii comunitare, dar şi a istoriei emigrării şi a vieţii economice. Ele sunt izvoare de primă mână, dintre cele mai sigure. Spre deosebire de alte izvoare, atât interne, cât şi externe, atât directe, cât şi indirecte, inscripţiile funerare oferă informaţii certe, deşi uneori restrânse şi care necesită completarea lor cu alte izvoare. Inscripţiile funerare

[1] S. Sanie, *Dăinuire prin piatră: monumentele cimitirului medieval evreiesc de la Siret*, Bucureşti, 2000. Recenzie: L.Z.Herşcovici, în *SAHIR*, 6 (2001), pp.343-345.

[2] S. Sanie, „Elemente iudaice sau iudaizante în interferenţa etno-culturală din Dacia şi Moesia Inferior" în *SAHIR*, 1 (1996), pp.1-27; N. Gudea, „Ha'im hayu yehudym beprovintyoth haDakyoth" în *Tholdoth hayehudym beRomanyah* (editor: L. Rotman). Vol.1. Tel Aviv, 2002, pp.9-29.

menţionează persoanele decedate şi funcţiile pe care le-au îndeplinit în viaţă, apartenenţa lor familiară, uneori originea lor şi ocupaţia economică pe care au avut-o, precum şi împrejurările decesului. Astfel, sunt menţionate funcţiile, atribuţiile şi titlurile staroştilor, rabinilor, *admor*-ilor, medicilor, preşedinţilor de asociaţii şi organizaţii. De asemenea, inscripţiile funerare sunt documente importante pentru reconstituirea istoriei emigrărilor, precum şi a istoriei vieţii familiare. Ele au un rol important în reconstituirea biografiilor şi a genealogiei. Totuşi, ele prezintă cazuri particulare şi nu situaţii generale, deşi pot contribui la reconstituirea tabloului general.

b) Paginile de titlu ale cărţilor şi notiţele de la sfârşitul lor

Aceste izvoare pot fi comparate cu inscripţiile funerare. Ele îl prezintă pe autorul cărţii, ajutând la reconstituirea biografiei lui şi a genealogiei familiei sale, precum şi a istoriei socioculturale a comunităţilor. Spre deosebire de inscripţiile funerare, ele oferă informaţii bibliografice, precum şi date asupra poziţiei autorului în momentul apariţiei cărţii şi, uneori, înaintea acestei date, ca şi a relaţiilor lui cu alţi autori – rabini comentatori ai *Torei* şi cazuişti în cazul literaturii rabinice. De asemenea, ele oferă informaţii asupra relaţiilor culturale, precum şi asupra tiparului ebraic şi a relaţiilor autorilor cu tipografiile, atât din punct de vedere geografic, cât şi calitativ. Ele sunt de asemenea izvoare istorice de prima mână, credibile în cazul unei contradicţii între informaţiile oferite de două sau mai multe izvoare.

c) Consultaţiile rabinice

Nu avem posibilitatea de a oferi o listă completă a tuturor colecţiilor de consultaţii rabinice referitoare la evreii din Ţările Române şi România. Menţionăm că există două categorii de colecţii. Prima este cea a rabinilor renumiţi din alte ţări (Imperiul Otoman, Polonia, Ungaria, Rusia, statele germane şi altele), care includ şi consultaţii referitoare la evreii din România. Cea de a doua este a rabinilor din Ţările Române şi România.

Prima categorie este cea mai veche, incluzând consultaţii cerute de tribunalele rabinice locale (permanente sau improvizate) sau de persoane particulare, începând din secolul al XVI-lea. Lipsa unor rabini cazuişti locali prestigioşi îi făcea pe evreii locali să ceară părerea unor cazuişti halahici renumiţi în perioada respectivă.

Trebuie să luăm în consideraţie faptul că dreptul iudaic nu era organizat într-o formă instituţionalizată, neexistând posibilitatea unui apel la un tribunal suprem. Hotărârile halahice erau luate din iniţiativa particulară a unui rabin cazuist învăţat şi erau acceptate datorită prestigiului lui. Au existat cazuri în care doi rabini dădeau verdicte diferite, niciunul nefiind obligatoriu, părţile ajungând la un compromis sau consultând părerea unui al treilea rabin, considerat cazuist mai renumit decât predecesorii lui. Printre rabinii cazuişti din Imperiul Otoman consultaţi de evreii sefarzi din Valahia (sau care vizitaseră acest principat şi aveau probleme halahice referitoare la vizita pe teritoriul său) în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea menţionăm pe Shemu'el de Medina (RaShDaM) şi Itzchak Aderbi, ambii din Salonic, fiecare dintre ei dând uneori un verdict diferit de celălalt; Yosef ibn Lev (MaHaRIVaL); Yosef Karo, codificatorul cărţii *Shulchan 'Arukh,* codul de legi al iudaismului, care locuia la Safed (Palestina), după ce locuise anterior la Nicopole (astăzi în Bulgaria); Aharon ben Yosef Sason; Yom-Tov ben 'Akiba Tza'alon şi alţii[1]. Printre rabinii cazuişti din Polonia consultaţi de evreii aşkenazi din Moldova (sau care vizitaseră acest principat şi aveau probleme halachice referitoare la vizita pe care o făcuseră pe teritoriul său) în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, menţionăm pe Beniamin Aaron ben Abraham Solnik; Meir ben Ghedalyah din Lublin; Yoel ben Shemuel Sirkis; Menachem Mendel Krochmal şi alţii[2]. La începutul secolului al XIX-lea a fost consultat rabinul Moshe Sofer (cunoscut sub numele de Chatam Sofer) din Pressburg (astăzi Bratislava, Slovacia), de către evreii aşkenazi din Bucureşti. Desigur, aceşti rabini nu sunt singurii cazuişti halahici din afara Ţărilor Române (şi ulterior României) consultaţi de evrei din România şi ale căror consultaţii s-au păstrat şi au devenit izvoare istorice.

Cea de a doua categorie este cea a consultaţiilor rabinice acordate şi publicate de rabini din România. În special, este vorba de

[1] L.Z. Herşcovici, „Yedioth 'al hayehudym hasefaradym beWalakhyah beme'oth 16-17 besifruth hash-u-th shel hetekufah" în *Divrey haKongres ha'olamy hasheminy le mada'ey hayahaduth*, Vol.2. *Tholdoth 'am Ysra'el*. Jerusalem, 1982, pp.71-76.

[2] I. Kara, „Consultaţiile rabinice ca izvor istoric", *Europa* XXI, 1-2 (1992-1993), pp.166-169; Ş. Leibovici-Laiş, „Pagini de istorie a evreilor în *Responsae* rabinice" în *SAHIR*, 2 (1997), pp.48-58.

consultaţii din secolele al XIX-lea şi al XX-lea. Printre ele menţionăm pe cele date de rabinul Yosef Landa(u) din Iaşi, ale cărui consultaţii au fost publicate în volumul *Birkhath Yosef*. Printre alţi rabini din România care au dat, scris şi publicat consultaţii rămase izvoare istorice, menţionăm pe Moshe ben Pinchas din Focşani, Sadigora, Bârlad; Aharon Moshe Taubes şi Ury Faivel Shraga Taubes, ultimii doi din Iaşi. Aceşti rabini au trăit şi au funcţionat în secolul al XIX-lea. Regulamentul Organic (1831) a permis evreilor să judece procesele dintre ei în faţa tribunalelor civile. Totuşi, marea majoritate a evreilor au preferat judecata rabinilor sau arbitrajul rabinic (*Dyn Torah*) în continuare, în cazul în care ambele părţi ale procesului erau evrei. Se poate vorbi despre o scădere treptată a folosirii instanţei rabinice, în special în secolul al XX-lea, aceasta totuşi menţinându-se în unele procese bazate pe diferende economice (în special între oameni de afaceri evrei religioşi), precum şi în procesele legate de dreptul civil şi al familiei. De asemenea, ea continuă să fie folosită în problemele legate de organizarea vieţii comunitare şi religioase. În prima jumătate a secolului al XX-lea, printre rabinii cazuişti care au lăsat colecţii de consultaţii, menţionăm pe Aryeh Leib Rosen (Fălticeni şi Moineşti); Bezalel Zeev Şafran (HaRaBaZ) din Bacău; Chaim Mordechai Roller (Târgu Neamţ). Printre rabinii autori de consultaţii rabinice din teritoriile anexate României după Primul Război Mondial, menţionăm pe Yehudah Leib Tzirelsohn (Basarabia), Meshulam Rath (Bucovina), Yechezkel Paneth (Transilvania). Numărul rabinilor cazuişti din România ale căror consultaţii halahico-juridice s-au păstrat este mult mai mare. Există un dicţionar bio-bibliografic al rabinilor din Transilvania, printre ei fiind menţionaţi rabinii cazuişti autori de *responsae*[1]. Un dicţionar biografic al rabinilor din România în graniţele ei din perioada interbelică a apărut în 2009[2].

Asupra consultaţiilor rabinice putem menţiona că ele sunt decizii juridico-halahice luate în cazuri izolate de către rabini diferiţi. Ele sunt importante în calitate de documente juridice directe. Totuşi, ele nu indică o legislaţie generală, ci decizii bazate pe jurisprudenţă luate de rabini independenţi unul de celălalt. Ele nu indică nici date statistice,

[1] I.Y. Kohen, *Chakhmey Transilvanyah*, Jerusalem, 1989, *passim*.

[2] B. Tercatin şi L.Z. Herşcovici, *Prezenţe rabinice în perimetrul românesc. Secolelele XVI-XXI*, Bucureşti, Editura Hasefer, 2009.

ci prezintă cazuri particulare. Informaţiile oferite de ele pot fi utilizate prin generalizare comparativă. Ele ajută la reconstituirea istoriei economice, accentul fiind pus pe participarea evreilor la viaţa economică, precum şi a istoriei sociale, juridice, religioase şi a vieţii familiale. Totuşi, ele nu pot înlocui datele oferite de alte izvoare, ci le pot doar completa. Deciziile luate de rabinii cazuişti puteau crea un precedent juridico-halahic numai în cazul în care erau studiate şi acceptate de alţi rabini cazuişti, din aceeaşi generaţie sau din generaţiile următoare. În domeniul istoriei economice, ştirile prezente în cadrul lor sunt referitoare la câteva aspecte.

Unul dintre ele este cel al meşteşugurilor: meşteşuguri care pot fi practicate şi în ce condiţii; organizarea meşteşugarilor în bresle, dreptul meşteşugarilor dintr-un oraş la preemţiune, interzicându-se meşteşugarilor evrei din altă localitate practicarea meşteşugului respectiv în acel oraş, metodele de lucru; preţurile produselor, interzicerea concurenţei între meşteşugari evrei. Interdicţiile erau de natură halahică, socio-religioasă. Alt aspect al istoriei economice prezent în literatura cazuistică rabinică este cel al comerţului, informaţiile fiind referitoare la comerţul interior; comerţul exterior; drumurile comerciale şi nesiguranţa lor, precum şi distanţa între localităţi; mărfuri importate şi exportate; preţuri; partenariat între negustori, uneori numai între negustori evrei, alteori între negustori evrei, creştini şi musulmani; cazuri de ucidere a unor negustori. Cel de al treilea aspect al vieţii economice prezent în consultaţiile rabinice este cel al zărăfiei, cametei, împrumuturilor cu dobândă la evrei şi la neevrei, problema uciderii unor creditori de către creditaţi (de obicei creditori evrei ucişi de creditaţi neevrei) pentru a nu înapoia datoria bănească. Deciziile rabinilor erau luate în conformitate cu normele dreptului halahic.

Informaţiile asupra aspectelor economice prezente în consultaţiile rabinice sunt importante atât pentru reconstituirea istoriei obştei evreieşti, cât şi a istoriei economice generale a Ţărilor Române. În cazul celei dintâi, ele ocupă un loc central. În cazul celei de a doua, ele ocupă o poziţie medie, în funcţie de tema tratată. Alte aspecte prezente în consultaţiile rabinice se referă la organizarea comunitară; funcţiile epitropilor, poziţia rabinului în comunitate, problema numirii de *hahami* (sacrificatori rituali de animale), modul de percepere a taxelor, relaţii familiale; căsătorii şi divorţuri, drepturile soţului, soţiei şi copiilor, moşteniri şi problema împărţirii averii în caz de deces;

problema *caşrutului* (respectiv a permisiunii consumului alimentelor din punct de vedere ritual); studiul *Torei* şi educaţia copiilor (*Talmud-Tora*); ritul rugăciunii şi viaţa sinagogală; ajutorarea săracilor, precum şi înzestrarea fetelor sărace şi orfane din obşte pentru a se putea căsători, problema recunoaşterii unui decedat care şi-a pierdut viaţa departe de casă, uneori de moarte violentă şi a dreptului văduvei de a se recăsători (care, altfel, ar fi fost *agunah*, femeie părăsită care nu se poate căsători), probleme legate de ritul funerar şi de întreţinerea cimitirului evreiesc; legătura cu Palestina (*Eretz Israel*). Aceste aspecte cu caracter social şi religios se referă la istoria internă a obştei evreieşti. Consultaţiile rabinice de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi din perioada interbelică sunt importante pentru reconstituirea istoriei întemeierii şi organizării comunităţilor evreieşti din România în formă modernă: evreii religioşi erau interesaţi să cunoască poziţia dreptului halahic asupra diferitelor aspecte ale vieţii obşteşti, în afară de poziţia dreptului public bazat pe legile statului.

O observaţie asupra consultaţiilor rabinice este că întrebarea adresată era redactată în limba ebraică, dar uneori includea mărturii depuse în limba iudeo-spaniolă sau în limba idiş. De obicei, răspunsul rabinului era adresat în limba ebraică şi în limba aramaică talmudică.

Altă observaţie este că, pentru reconstituirea integrală a tabloului istoric, se impune nu numai cercetarea întrebării, ci şi a răspunsului rabinului judecător. Pe această cale va putea fi cunoscut nu numai faptul în sine, aşa cum se petrecuse, ci şi modul de rezolvare a cazului, respectiv a unei deficienţe sau a unei probleme în obşte. Fără să urmărim istoria dreptului halahic, considerăm importanţa mare a poziţiei lui în Ţările Române. Analiza aprofundată a consultaţiilor rabinice, alături de cea a statutelor de asociaţii şi a faptelor consemnate în catastife (temă la care ne vom referi mai jos) va putea conduce la realizarea unui eventual studiu asupra istoriei dreptului halahic în rândul obştilor evreieşti din Ţările Române.

În faza actuală, pe baza cercetării unor consultaţii rabinice disparate, deşi cu subiecte asemănătoare, putem afirma că în Ţările Române au fost prezente două tradiţii ale dreptului halahic, cea sefardo-otomană în rândul evreilor sefarzi şi cea aşkenază polono-galiţiană în rândul evreilor aşkenazi. Din ultima se desprinde o ramură specială, cea hasidică, a rabinilor cazuişti apropiaţi de curţi ale diferiţilor *admor*-i, această ramură fiind prezentă sub forme

diferite în Moldova, Transilvania (în special în partea ei nordică), Bucovina şi Basarabia, în special în cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi în prima jumătate a secolului al XX-lea. De asemenea, prin studiul consultaţiilor rabinice (în special cele din categoria *'Even ha'ezer*), putem afla informaţii asupra relaţiilor între rabinii cazuişti din România şi cei din alte ţări, printre care cu marile somităţi halahice. Unii dintre rabinii cazuişti din România, de exemplu Yosef Landa(u), Bezalel Zeev Şafran, Yehudah Leib Tzirelson şi alţii, rabini ortodocşi din secolele XIX-XX sunt ei înşişi în această categorie.

d) Catastifele

Dintre cele 74 catastife sau condici cunoscute, unele sunt pierdute. Cele păstrate, precum şi cele publicate parţial, oferă informaţii asupra istoriei sociale şi religioase a evreilor, precum şi asupra participării lor la economia Ţărilor Române. Un catastif (condică) aparţinea unei asociaţii, care putea fi breaslă profesională (*chavurah shel ba'aley melakhah*); asociaţie pentru studiul *Talmud*-ului, pentru lectura colectivă de *Tehilym* (Psalmi) sau pentru educaţia copiilor (*Talmud-Tora*); asociaţie de înmormântare a decedaţilor, care avea însă şi atribuţii sociale, comunitare şi educative (*Hevra Kadisha*); sinagogă (de exemplu, catastiful Sinagogii Mari din Bucureşti).

În Transilvania există şi catastife de comunităţi. Din punct de vedere al aspectului general, un catastif (*pinkas*) cuprindea un preambul, care includea data deschiderii lui, data întemeierii asociaţiei respective, statutul ei. În cadrul statutului se specifica cine sunt membrii asociaţiei, care sunt drepturile şi obligaţiile lor, care este suma pe care trebuie să o plătească un membru drept cotizaţie (*bărbânţa*), cine poate deveni membru în asociaţie şi în ce condiţii, când şi cum se desfăşoară alegerile, cine este eligibil, care era structura comitetului şi a aşa-numitei comisii de control, cine era starostele şi cine era casierul, cine deţinea catastiful şi avea obligaţia de a avea grijă să nu fie făcute modificări în cuprinsul lui. Totul era scris în limba ebraică, totuşi erau prezente unele cuvinte în limbile aramaică talmudică, idiş, română scrise cu litere ebraice.

În catastif erau menţionate declaraţii şi obligaţii pe care şi le luaseră membrii asociaţiei şi aleşii lor. Pentru întărirea prevederilor din statut şi dovada că totul se stabilise în conformitate cu normele

dreptului halahic, rabini erau rugaţi să semneze în catastif ca semn de luare de cunoştinţă. Era vorba atât de rabinul local, cât şi de autorităţi rabinice contemporane care vizitau localitatea, fie ca invitaţi, fie în mod ocazional. Un exemplu în acest sens este prezenţa semnăturii rabinului Abraham Yehoshua Heschel (Apter Ruv) în câteva catastife ale unor bresle de meşteşugari evrei din Iaşi de la începutul secolului al XIX-lea (croitori, pălărieri sau işlicari, cizmari)[1].

Breslele erau o formă de asociere şi solidaritate a meseriaşilor evrei: în mod teoretic, ei se comportau ca între fraţi. Unul dintre motive era necesitatea asigurării câştigului pentru toţi meseriaşii locali care lucrau în aceeaşi meserie, pe calea interzicerii concurenţei economice. Numărul meseriaşilor locali era limitat. Unor meseriaşi aşa-numiţi străini (respectiv evrei veniţi în oraş din altă parte) le era interzis să lucreze în aceeaşi profesiune în oraş, pentru a se evita concurenţa şi a se preveni lipsa de lucru şi câştig a localnicilor. Statutele informează şi asupra situaţiei ucenicilor, calfelor şi muncitorilor salariaţi. Statutul menţiona cine dintre calfe putea deveni membru cu drepturi depline al breslei şi în ce condiţii. Inovaţiile profesionale erau interzise fără aprobarea conducerii breslei. În cazul în care unul dintre membrii breslei avea nevoie de un împrumut bănesc, perceperea cametei era interzisă, după cum era interzisă perceperea cametei de la orice evreu. Statutele breslelor, menţionate în catastife, informează asupra unei economii bazată pe sistemul protecţionist al corporaţiilor de tip medieval şi premodern, nu pe sistemul pieţei libere.

Interdicţiile statutare ale breslelor, aşa cum le găsim în catastife, sunt bazate pe normele dreptului halahic, în conformitate cu care fiecare evreu, fiecare membru are dreptul să câştige pentru a se întreţine în aceeaşi măsură ca şi ceilalţi, toţi fiind egali. Statutele prezente în catastifele breslelor oferă şi informaţii asupra vieţii socio-religioase. Membrii breslei aveau drepturi egale din punct de vedere religios. Ei celebrau sărbătorile în comun. O breaslă cu posibilităţi materiale îşi construia o sinagogă în care membrii ei deţineau locuri de frunte şi erau onoraţi prin chemarea la *Tora* de *Shabath* (sâmbătă) şi de sărbători. Aceasta deoarece ei nu puteau obţine o

[1] E. Feldman, *Ba'aley melakhah yehudym beMoldavyah*, Jerusalem, 1982, p.195 şi urm.; A. Y. Heschel, *'Igroth ha'Ohev Ysra'el*, Jerusalem, 1999, p.30, no.12.

asemenea onoare în Sinagoga Mare, ea fiind rezervată conducătorilor obştei şi învăţaţilor în *Tora* (*talmidey-chakhamym*). Membrii breslei aveau adeseori o parcelă specială în cimitir, pentru a fi înmormântaţi la un loc. Statutul specifica obligaţia ajutorului reciproc, vizitarea bolnavilor, ajutorarea lor, precum şi ajutorarea membrilor săraciţi, a văduvelor şi orfanilor membrilor decedaţi, ca şi obligaţia înmormântării membrilor decedaţi. În afară de statut, în catastif erau menţionate evenimente din viaţa breslei, din oraş şi din familiile membrilor, precum naşteri, ceremonii de circumcizie (*brith-milah*), căsătorii, decese şi alte evenimente familiale şi din viaţa privată.

În privinţa catastifelor asociaţiilor religioase şi educative, ele de asemenea conţin statute care indică obligaţiile pe care şi le-au luat membrii, aspecte organizatorice şi probleme sociale. Catastifele asociaţiilor educative (*Talmud-Tora*) cuprind informaţii despre educaţia copiilor şi tineretului, studiul *Torei*, fondurile strânse pentru plata salariilor învăţătorilor (*melamedym*), metodele de studiu, taxele plătite. Catastifele asociaţiilor religioase conţin informaţii asupra vieţii religioase, obiceiurilor şi datinilor, respectării tradiţiilor şi organizării unor lecţii de Tora pentru adulţi (membri ai asociaţiei), precum şi a unor lecturi speciale colective din *Tehilym* (Psalmi), în afară de rugăciunile obişnuite făcute zilnic în sinagogă. Catastifele asociaţiilor de înmormântare (*Chevra Kadisha*) menţionează atât drepturile şi obligaţiile membrilor, cât şi decesele şi înmormântările organizate, relatând asupra lor. De asemenea, statutele acestor asociaţii vorbesc despre problema educaţiei copiilor şi tineretului, ca şi despre contribuţia materială a asociaţiei în acest sens, fondurile provenind din cotizaţii, donaţii şi plata taxelor pentru înmormântare. Din aceste catastife aflăm despre ceremonialul înmormântărilor.

Catastifele sinagogilor reprezintă cronici ale evenimentelor petrecute în viaţa ceremonială şi organizatorică a sinagogii respective, menţionându-se vânzările de jeţuri, ritul şi modul de desfăşurare a rugăciunii, numele membrilor eforiilor, rabinilor, cantorilor, oamenilor de serviciu, disputele apărute cu ocazii diferite, activităţi educative şi religioase organizate în sinagogă, donaţii şi altele. Catastifele comunităţilor menţionează evenimente petrecute în obşte, sub formă de cronică, în afară de informaţii asupra organizării.

Deşi importanţa informaţiilor oferite de catastife este redusă pentru istoria generală (cu excepţia informaţiilor asupra istoriei economice), ea este mare pentru istoria internă evreiască, socială şi religioasă,

precum şi pentru cunoaşterea sociologiei comunitare, a istoriei dreptului halahic, învăţământului religios, sinagogilor. În privinţa breslelor evreieşti, istoria lor socială poate fi comparată cu cea a breslelor creştine. Catastifele, ca izvoare istorice, datează din secolele XVIII-XIX. Catastifele breslelor din Vechiul Regat datează dinainte de sfârşitul anilor '60 ai secolului al XIX-lea, când breslele au fost desfiinţate sau pur şi simplu au încetat să mai existe, societatea trecând la economia capitalistă de piaţă liberă. În privinţa catastifelor diferitelor asociaţii religioase, educative şi comunitare, unele au existat până la sfârşitul secolului al XIX-lea în diferite provincii ale României. Catastifele asociaţiilor de înmormântare au căpătat altă formă, de registre moderne, paralel cu modernizarea asociaţiilor însele.

e) Corespondenţa personală, inter-instituţională şi comercială

Scrisorile personale şi corespondenţa inter-instituţională şi comercială reprezintă un izvor istoric direct de primă mână. În privinţa corespondenţei personale (care poate fi în limbile ebraică, idiş, iudeo-spaniolă), informaţiile pot fi variate, de la cele referitoare la viaţa zilnică şi familială a autorului sau autoarei scrisorii, până la evenimente politice sau evoluţii socio-economice contemporane. Corespondenţa personală poate fi a unor rabini, activişti comunitari, activişti politici de orientări diferite, oameni de afaceri, intelectuali, soţii casnice ale unor soţi activi, sau chiar între părinţi si copii, soţi şi soţii, prieteni. Ea este utilă atât pentru cunoaşterea istoriei obştei evreieşti şi a integrării socio-culturale a acesteia, cât şi pentru cunoaşterea istoriei generale. În privinţa corespondenţei inter--instituţionale, ne putem referi la cea dintre diferite organizaţii şi instituţii evreieşti, fie ambele din România, fie una dintre ele din România şi cealaltă din afara ei. Astfel, ne putem referi la corespondenţa între diferite comunităţi, precum şi la corespondenţa cu organizaţii precum *Alliance Israelite Universelle,* Organizaţia Sionistă Mondială şi altele. Uneori, găsim şi corespondenţă personală a unor particulari către aceste instituţii.

Informaţiile sunt bogate şi variate, referitoare la diferite aspecte sociale, juridice, politice, economice şi culturale. În privinţa corespondenţei comerciale în limbile ebraică, idiş, iudeo-spaniolă, ea oferă informaţii interesante asupra participării evreilor în economie, ca şi asupra situaţiei economice generale. Folosirea corespondenţei

ebraice, idiş, iudeo-spaniole ca sursă de informaţii istorice este importantă în special pentru secolele XIX-XX. Din punct de vedere metodologic, utilizarea ei este asemănătoare utilizării altor corespondenţe asemănătoare, în alte limbi. O parte a corespondenţelor personale, inter-instituţionale şi comerciale în limbile ebraică, idiş şi iudeo-spaniolă au fost publicate în diferite cadre. Multe dintre ele, rămase inedite, sunt păstrate în diferite arhive.

f) Relatările ebraice de călătorie: surse indirecte

În privinţa relatărilor ebraice de călătorie, ele reprezintă izvoare istorice importante, care trebuie utilizate prin verificare cu alte izvoare. Din punct de vedere metodologic, ele trebuie tratate ca orice alte relatări ale unor călători străini. Relatări ebraice de călătorie asupra teritoriului carpato-danubian apar începând din secolul al X-lea. Este vorba despre informaţii prezente în cartea *Yosippon*, probabil preluate din alte surse sau din povestirile unor călători – negustori sau învăţăcei în *Torah*. Ele sunt urmate de informaţii prezente în comentariul lui Rabi Shelomoh Itzhaki (RaShI) la *Talmud* (secolul al XI-lea), în *Itinerariul lui Rabi Beniamin din Tudela* şi în *Itinerariul lui Rabi Pethachyah din Regensburg* (secolul al XII-lea), într-o menţiune prezentă la Rabi Moshe Tzaku (seolul al XIII-lea). Aceste referiri nu indică prezenţa unei obşti evreieşti locale, dar demonstrează existenţa unor călători evrei care au vizitat teritoriul carpato-danubian şi l-au descris, oferind informaţii utile pentru reconstituirea istoriei lui[1]. Nu este exclus să existe şi alte relatări, deocamdată necunoscute cercetătorilor.

În secolul al XVI-lea apar relatări ebraice noi, în cadrul cronicilor şi lucrărilor de istorie. Asemenea relatări – care de asemenea se referă la teritoriul carpato-danubian şi la Ţările Române – aproape că nu cuprind informaţii asupra evreilor locali. Dar aceste descrieri sunt utile pentru reconstituirea istoriei româneşti şi a cunoaşterii poziţiilor intelectualităţii europene şi evreieşti-europene asupra acesteia în perioada Renaşterii. Este vorba despre însemnări prezente în scrierile lui Abraham Zacuto; Eliyahu Kapsali; Yosef Hakohen; David

[1] L.Z. Herşcovici şi E. Pentiuc, "References to the Carpatho-Danubian region in Hebrew sources of the 10th-12th centuries" în *Romanian Jewish Studies* 2 (1987), pp.5-17.

Ganz; Moshe Almosnino. Aceşti cronicari provin atât din spaţiul iudaismului sefard, cât şi din cel al iudaismului aşkenaz .

Însemnările lor sunt urmate de cele ale lui Ghershon ben Eliezer Segal Ideles (1626) şi rabi Simchah din Zolozin (1764). O relatare interesantă este prezentă în prefaţa cărţii *Metzaref lehochmah*, de rabi Yosef Shelomoh Delmedigo din Kandia (1628, referitoare la anul 1620)[1]. Aceste informaţii menţionează şi pe evreii locali, descriind viaţa lor zilnică, economică şi spirituală.

Ca izvoare literare pot fi menţionate şi unele scrieri ebraice caraite din Basarabia, respectiv din oraşul Cetatea Albă (*Yir Halevanah*) din secolul al XVII-lea şi prima jumătate a secolului al XVIII-lea, care sunt relaţionate cu izvoare documentare provenite de la evreii caraiţi şi de la evreii rabaniţi din Ierusalim şi Hebron referitoare la caraiţii din Basarabia[2]. Astfel, sursele ebraice oferă informaţii asupra unui aspect puţin cunoscut al istoriei evreilor în România: prezenţa evreilor caraiţi.

Însemnări de călătorie şi literatură memorialistică asupra României şi evreilor din România în limbile ebraică, idiş şi iudeo-spaniolă există până în prezent. Ele prezintă importanţă atât pentru a cunoaşte anumite aspecte şi detalii istorice, cât şi pentru reconstituirea tabloului istoric general. Unele dintre lucrările memorialistice aparţin unor foşti diplomaţi israelieni acreditaţi în capitala României în perioada comunistă, altele unor foşti activişti, rabini şi lideri evrei emigraţi în Israel, precum şi unor foşti paraşutişti evrei palestinieni originari din România lansaţi în ţara lor de origine în timpul celui de-al Doilea Război Mondial. Cunoaşterea punctului de vedere al acestor oameni este, de asemenea, importantă. Date importante asupra istoriei sionismului şi a emigrării evreieşti din România în Palestina (ulterior în Statul Israel) şi în alte ţări şi regiuni geografice, precum şi a relaţiilor româno-israeliene sunt de asemenea prezente în această literatură memorialistică.

---

[1] L.Z. Herşcovici, „Un filozof şi un cabalist evreu la Iaşi la 1620”, *Hatzionut*, 19 (1991), pp.8-10, şi 20 (1991), pp.13-15; E. Ilan, *Divrey ymey yehudey Romanyah*, Holon, 1986, p. 20.

[2] E. Feldman, „Chakhamym kara'ym beYir Halevanah beme'ah ha16”. *Tarbiz*, 38 (1969), pp. 61-74; L.Z. Herşcovici, „Un aspect al relaţiilor dintre evreii caraiţi din Basarabia şi Eretz Israel în prima jumătate a secolului al XVIII-lea”, *Hatzionut*, 23 (1993), pp.10-12, şi 24 (1993), pp. 9-11.

g) Corespondenţele de presă şi relatările jurnalistice

O categorie importantă a izvoarelor ebraice, idiş şi iudeo-spaniole este reprezentată de corespondenţele de presă. Ele devin valabile începând din cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Fie că este vorba despre ziare publicate în România, fie că este vorba de corespondenţe de presă publicate în mod regulat în ziare apărute în afara României, aceste articole de ziar reprezintă surse importante de informaţie asupra situaţiei evreilor din România.

Domeniile tratate sunt variate: statutul public şi juridic al evreilor; poziţia lor în economie; viaţa socială, culturală şi religioasă; organizarea politică internă (inclusiv mişcarea sionistă); procesul de modernizare (inclusiv mişcarea de *Haskala*); procesul de integrare şi cel de asimilare; relaţiile evreilor din România cu organizaţii şi cu personalităţi evreieşti din alte ţări; situaţia evreilor din România în perioada Holocaustului şi în perioada comunistă; problema emigrării evreilor din România în diferite perioade istorice şi situaţia emigranţilor evrei din România în Israel şi alte ţări. Presa ebraică, idiş şi iudeo-spaniolă din diferite perioade istorice publică şi informaţii referitoare la istoria generală a României, de asemenea utile reconstituirii tabloului istoric. În lipsa unor surse documentare directe, precum şi pentru completarea acestora, informaţiile şi corespondenţele publicate în ziare sunt utile. În anii '60, '70, '80 ai secolului al XIX-lea, ziare ebraice din Galiţia, Prusia şi Rusia, precum *Hamagyd*, *Yvry 'Anokhy*, *Hamelitz* şi alte ziare şi reviste ebraice publicau corespondenţe primite din diferite oraşe şi orăşele din România, în mod regulat. Acelaşi lucru este valabil pentru ziare în limba idiş din Polonia rusă şi pentru ziare în limba iudeo-spaniolă din Turcia.

Informaţiile generale se îmbină cu cele de istorie locală. Astfel, apar informaţii referitoare la modernizarea învăţământului şi a vieţii religioase, organizarea comunitară, problema emigrării, începutul iudaismului naţional şi a pregătirii emigrării şi colonizării în Palestina, persecuţiile suferite de evreii din România, lupta pentru emancipare, viaţa spirituală. Asemenea informaţii găsim şi în publicaţii în limbile ebraică, idiş şi iudeo-spaniolă din România, între care ziarul idiş *Hayoetz* din Bucureşti ocupă o poziţie centrală. De obicei, curentul asimilist este puţin reprezentat. În schimb, curentul ebraizant al *maskilim*-ilor şi ulterior curentul naţionalist evreiesc sunt bine reprezentate în presa ebraică. În presa idiş, este bine reprezentat curentul idişist, atât în ziare de orientare religioasă, cât şi în ziare de

propagandă sionistă, precum şi în ziarele socialiste şi ulterior în cele comuniste.

Ziarele de limbă iudeo-spaniolă reflectă tendinţa modernizantă, orientarea în direcţia organizaţiei *Alliance Israelite Universelle*, ulterior orientarea sefardizantă - hispanizantă, precum şi cea pro-sionistă şi sionistă. Din aceste motive, corespondenţele publicate în ziarele ebraice, idiş şi iudeo-spaniole pot fi utile şi pentru reconstituirea istoriei ideilor, afirmaţie valabilă şi pentru izvoarele memorialistice, ca şi pentru cele literare-beletristice scrise şi publicate în aceleaşi limbi.

În perioada interbelică şi postbelică, asemenea corespondenţe apar în presa ebraică palestiniană şi ulterior israeliană, precum şi în presa ebraică, idiş şi iudeo-spaniolă din România şi alte ţări. Unele se referă la situaţia generală a României şi a relaţiilor palestino-române şi ulterior israelo-române. Locul corespondenţelor locale este luat în mod treptat de corespondenţe care prezintă situaţia la nivel statal şi tematic. Uneori, autorii corespondenţelor sunt ziarişti evrei din România, alteori corespondenţi trimişi special în această ţară.

Desigur, asemenea informaţii apar şi în corespondenţe publicate în presa de alte limbi, atât evreiască, precum şi neevreiască. Totuşi, presa ebraică, idiş şi iudeo-spaniolă, scrisă de evrei şi destinată în exclusivitate evreilor, include unele amănunte speciale şi exprimă un punct de vedere specific. Putem afirma că, uneori, cenzura acestei prese, ca şi a cărţilor apărute în aceste limbi, era mai puţin severă decât cea aplicată presei în alte limbi, de exemplu în limba română. Ulterior, în perioada comunistă din istoria României, era eventual şi ideea aşa-numitei prese şi literaturi de export, în limba idiş. De exemplu, în limba idiş a apărut anuarul istorico-literar-cultural *Bukarester Shriftn*, aproape necitit în România. Poeziile lui A. Ebion, în aceeaşi limbă, erau complet diferite de cele apărute în limba română. Diferenţe existau chiar şi în privinţa articolelor publicate în limba română pe de o parte – şi în limbile ebraică şi idiş pe de altă parte în *Revista Cultului Mozaic.*

În acest caz, ar fi necesară o analiză comparativă a unui subiect anumit, aşa cum apare în limba română şi în limbile ebraică şi idiş ale aceleiaşi reviste, destinată evreilor, dar care putea fi citită de toată lumea, atât în România, cât şi în afara ei în limba română. De asemenea, putem menţiona că exista ideea că anumite informaţii ar fi fost necesare numai în mediul evreiesc, precum şi faptul că

cenzurarea publicaţiilor în limbi evreieşti era făcută de evrei buni cunoscători ai acestor limbi. Desigur, se pune întrebarea care informaţii sunt cele reale şi preponderente pentru reconstituirea corectă a tabloului istoric mai mult decât celelate.

h) Literatura beletristică

În afara izvoarelor menţionate, literatura beletristică în limbile ebraică, idiş şi iudeo-spaniolă deţine un rol special în reconstituirea tabloului istoric. Din punct de vedere metodologic, relaţia istoricului faţă de literatura beletristică în limbile evreieşti este asemănătoare cu cea faţă de operele literare beletristice scrise şi apărute în alte limbi. În privinţa literaturii ebraice, idiş şi iudeo-spaniole, putem împărţi aceste lucrări în opere scrise de scriitori care au trăit în România (cel puţin o parte a vieţii lor) şi scriitori care au trăit în alte ţări. În ambele cazuri, este vorba despre specii literare diferite: versuri, proză, teatru. Totuşi, versurile care oferă informaţii istorice par să fi fost mai cultivate de scriitorii care locuiau în România şi protestau pe această cale la persecuţiile din anii '60-'80 ai secolului al XIX-lea, de exemplu *maskilim*-i Mordechai Strelisker şi Wolf Ehrenkrantz-Zbarjer.

Din aceeaşi perioadă, pot fi menţionate şi romane scrise de scriitori ebraici din afara României, care au locuit totuşi o perioadă de timp în România, precum Peretz Smolenskin şi David Yeshayahu Silberbusch. Nu pot fi trecute cu vederea piesele de teatru în limba idiş de Avraham Goldfaden. Pentru secolul al XX-lea, realitatea este reflectată, printre altele, în poezia şi proza idiş ale lui Itzik Manger. În privinţa literaturii ebraice din afara României din secolul al XX-lea, un poem de Chaim Nachman Bialik reprezintă o prezentare tragică a pogromului de la Chişinău (1903). Viaţa spirituală, hasidismul din România, apar descrise sub formă literară în câteva povestiri de Shemuel Yosef Agnon şi Zalman Shazar, iar Holocaustul evreilor din România într-un roman de Aharon Appelfeld, el însuşi supravieţuitor al Holocaustului din Bucovina. Emigrarea evreilor din România în Israel în primii ani după întemeierea statului este descrisă sub formă literară şi umoristică în romanul *'Any Strul meGalutanyah* de scriitorul Moshe Maur, de asemenea originar din România şi autor bilingv de lucrări literare în limbile ebraică şi română. În limba idiş, viaţa evreilor din România se reflectă în poezii ale scriitorului Meir Charatz, originar din Bucovina, de asemenea traducător literar din limba română în limba idiş. Numărul scriitorilor ebraici (dar şi de limbile idiş

şi iudeo-spaniolă) care au scris opere literare beletristice referitoare la evreii din România este mare. Nu ne-am propus să ne referim la operele literare pe această temă şi la autorii lor în mod special în cadrul de faţă. Operele literare beletristice nu reprezintă surse de informaţii, ci auxiliare destinate completării înţelegerii tabloului istoric general.

Concluzii

În încheiere, trebuie să menţionăm că utilizarea izvoarelor ebraice pentru cercetarea istoriei evreilor din România este indispensabilă, obligatorie şi importantă pentru toate epocile. Utilizarea sistematică a izvoarelor ebraice este un obiectiv important al cercetărilor contemporane şi viitoare. Fără utilizarea izvoarelor ebraice, rezultatele cercetării istoriei evreo-române sunt incomplete şi uneori chiar denaturate. Ele contribuie atât la reconstituirea istoriei interne a obştilor evreilor din Ţările Române şi România, cât şi a locului şi rolului jucat de elementul evreiesc în istoria acestei ţări.

În ceea ce priveşte istoria generală a României, deşi izvoarele ebraice reprezintă o ramură relativ secundară a surselor istorice, ele sunt importante, de asemenea. Ele completează ştiri provenite din alte surse sau întăresc afirmaţiile acestora pe calea dublării. Chiar dacă unele informaţii generale din izvoarele ebraice cu privire la istoria României includ elemente fantastice, imaginare şi moralizatoare introduse în cadrul unor povestiri reale, tabloul istoric poate fi reconstituit şi completat cu ajutorul comparaţiei dintre aceste izvoare şi altele, de natură diferită. Uneori, tocmai izvoarele ebraice pot determina continuarea analizei cazului, a căutării de date suplimentare care să confirme sau să infirme existenţa unor fapte şi aspecte anumite.

Pentru a răspunde la ultima întrebare pe care ne-am pus-o la început, referitoare la atitudinea pe care trebuie să o ia cercetătorul istoric în cazul unei inadvertenţe între informaţii prezente într-un izvor ebraic şi informaţii prezente în alt izvor istoric, menţionăm că nu există reţete unice. Cele două izvoare trebuie tratate în mod critic şi comparativ, alegându-se varianta cea mai potrivită în funcţie de context. În cazul posibilităţii, se recomandă cercetarea comparativă cu o a treia sursă, sau cu elemente din cadrul istoric general. Să ne amintim că unele surse ebraice pot fi influenţate ele însele de surse generale evreieşti sau neevreieşti, precum şi faptul că uneori ele

includ informaţii din versiuni neoficiale, chiar şi secrete. După cum nu este exclus ca aceste informaţii să fie bazate chiar şi pe simple zvonuri, să se completeze reciproc, sau invers, să se contrazică reciproc.

Summary

The aim of our survey is to answer several questions: What are the main Hebrew sources written in Hebrew characters in the Hebrew, Aramaic, Yiddish, Judeo-Spanish (Ladino) languages on the history of the Romanian Jewry? Do these sources contain information only on the history of the Jews, or also on Romania's history? How may these sources be used and in which historical fields may they be used? We mention that the Hebrew sources represent the main ones for researching the past of the Jewish communities. The point of view presented in these sources originates from inside the community, as opposed to other sources that describe the community from outside. Thus, presented from a Jewish standpoint, we do stress the importance of Hebrew sources in order to reconstruct the history of Jewish communities from within, while also examining their roles in their respective countries.

PE DRUMUL CĂTRE MODERNITATE: CÂTEVA CONSIDERAŢII PRIVIND EMANCIPAREA FEMEII EVREICE DIN ROMÂNIA

Claudia Ursuţiu

În ultimele decade ale secolului al XIX-lea, imaginea tipică a femeii evreice din România se încadrează în tabloul mai general oferit de Europa răsăriteană, în care aceasta ne este prezentată în acelaşi cadru tradiţional al secolelor anterioare: este femeia casnică şi mamă, care se ocupă de creşterea copiilor şi asigură buna desfăşurare a treburilor gospodăreşti printr-o respectare riguroasă a preceptelor iudaismului tradiţional, nefiind afectată de curentele ideologice ale vremii.

Însă coordonatele prezentate mai sus trebuiesc luate ca o imagine de ansamblu, deoarece este greu să prezinţi o imagine unică a femeii evreice din acest areal geografic. Populaţia feminină evreiască includea, în intervalul cronologic menţionat, atât femei tributare tradiţiei religioase evreieşti, hasidice sau nu, cât şi femei laice; atât femei care locuiau în zona rurală sau în *şteti*-uri, cât şi femei care locuiau în marile centre urbane; atât femei angajate economic, aparţinând clasei de mijloc, cât şi femei prospere provenind din înalta burghezie evreiască.

Oricum, emanciparea femeii evreice din România se încadrează în mişcarea evreiască de emancipare feminină din Europa de răsărit, zonă unde, la sfârşitul secolului al XIX-lea, majoritatea evreilor au realizat că universul lor tradiţional începea să traverseze un proces de puternică transformare, datorat în principal a doi factori. Pe de o parte, este vorba de mişcarea de *Haskala* sau Iluminismul evreiesc, care şi-a difuzat repede mesajul raţionalist de auto-emancipare, chemându-i pe evrei să fie deschişi faţă de cultura europeană. Pe de alta, e vorba, de noile condiţii socio-economice ale finelui de secol, când asistăm la modernizarea a numeroase sectoare de activitate din economiile zonei şi la apariţia ideologiilor politice. Acestea din urmă se adresau, în special, tineretului urban, evreiesc sau alogen, ce-şi abandonase mediul tradiţional religios.

Un segment al populaţiei evreieşti feminine a participat şi el la laicizarea evreimii est-europene şi a răspuns la oportunităţile şi

provocările aduse de modernitate. În literatura de specialitate se opinează că, înainte de eforturile reprezentanţilor *Haskalei*, aşa numiţii *maskilim*, pentru racordarea femeii evreice la modernitate (lucru care s-a realizat prin intermediul şcolii, cum se va vedea mai târziu), un anumit număr de evreice încep să iasă de sub influenţa mediului tradiţional evreiesc datorită a doi factori. Unul este pus în legătură cu deosebit de pauperele condiţiile de trai ale multor familii evreieşti din Europa de răsărit. Celălalt trebuie conectat cu revoluţia industrializării de la sfârşitul secolului al XIX-lea, care a determinat o migrare dinspre *ştetl* spre marile oraşe unde multe evreice au început să lucreze în ateliere şi fabrici, în special în cele apartinând industriei uşoare. Ajungând în acest punct al discuţiei, trebuie amintit un aspect important legat de statutul femeii în iudaismul tradiţional, şi anume faptul că aceasta, fie că locuia în *ştetl* sau la oraş, muncea atât în interiorul, cât şi în exteriorul casei. Nu trebuie uitat că în cultura tradiţională evreiască, femeia era considerată un element esenţial pentru supravieţuirea economică a familiei, fiindu-i cultivate, încă înainte de căsătorie, tocmai acele abilităţi care ar fi ajutat-o să conducă eficient o afacere. De exemplu, abilitatea de a vorbi limba locală, fie ea română, poloneză sau rusă, era considerată o calitate în plus pentru o viitoare mireasă. Activitatea economică a femeii era importantă nu numai în familiile în care soţul se dedica în întregime studiului, dar chiar şi în acelea unde bărbatul era principalul susţinător economic.

Pentru spaţiul românesc nu avem încă studii făcute pe implicarea economică a femeii evreice, însă ne putem folosi pentru similitudine şi pentru a ne face o imagine cât de cât satisfăcătoare de datele furnizate pentru populaţia feminină evreiască din Imperiul Ţarist. Conform acestora, în anul 1897, aproximativ 30% din segmentul feminin era activ din punct de vedere economic, însă procentajul este posibil să fi fost mult mai mare, în condiţiile în care nu au fost recenzate, întotdeauna, şi femeile implicate în afacerile de familie, iar ocupaţiile feminine cele mai des întâlnite erau cele de comerciante ambulante, proprietare de magazine, tarabe sau dughene, lenjerese, cusătorese şi furnizoare de rachiu.

Un alt factor datorită căruia unele femei încep să sufere un proces de laicizare este pus în legătură directă cu natura sistemului tradiţional de instrucţie al evreilor est-europeni, în care băieţii se bucurau de o educaţie evreiască religioasă în cadrul aşa-numitelor

hadarim şi *Talmud-Torah*. În acelaşi timp, fetele primeau în familie o educaţie evreiască minimală, compensată însă în unele familii de o educaţie laică, primită fie de la şcolile de stat, fie de la profesori particulari. Asistăm astfel la situaţii în care, în interiorul societăţii evreieşti tradiţionale apar, încă înainte de înfiinţarea primelor şcoli publice moderne pentru fete, femei cu afinităţi pentru literatura epocii, care citeau fluent în germană, franceză, poloneză, rusă sau idiş, în timp ce fraţii lor studiau *Talmudul* în ebraică. Wilhelm Schwarzfeld, într-un studiu dedicat instrucţiei evreilor din Iaşi, apărut în anul 1889, în *Anuarul pentru israeliţi*, ne relevă faptul că acest fenomen a fost valabil şi în cazul educaţiei oferite tinerelor fete evreice din Moldova, provenite din medii înstărite şi care aveau cunoştinţe de limbă ebraică, germană şi franceză. Ne sunt oferite de autor drept exemple, bunica sa, Ester Edel, care cunoştea ebraica şi germana şi mama sa, Chaia Lea, care îi citea în original pe clasicii germani. În afară de profesorii particulari, părinţii doritori de o educaţie pentru fetele lor puteau opta pentru şcolile particulare de fete. La Iaşi, prima instituţie de acest gen a apărut, în ciuda opoziţiei evreilor ortodocşi, în anul 1854, fiind înfiinţată de Leon Sircus, venit din Polonia şi care „insufla tinerelor eleve iubire pentru operele clasice”. În anul 1859 s-a deschis Şcoala Blumenthal, urmată apoi în anii '60 de un număr crescut de instituţii de acest gen, cu durată de viaţă mai lungă sau mai scurtă. Toate aceste şcoli erau autorizate de guvern şi aveau ca obiecte de studiu limba şi gramatica limbii ebraice, precum şi materiile specifice învăţământului primar în limba germană şi română. O altă variantă era reprezentată de trimiterea fetelor la şcolile evreieşti din străinătate sau chiar la pensioane şi şcoli confesionale, precum şcoala catolică, unde, scrie Schwarzfeld, „numărul elevelor israelite era deja de timpuriu însemnat”. Nu este de mirare că, în urma acestei expuneri mai puternice la lumea laică, tinerele femei absolvente ale acestor şcoli (Schwarzfeld considera la un moment dat că treptat numărul de eleve israelite de la pensioane şi şcolile confesionale l-a depăşit pe cel al elevelor creştine) au început să se distanţeze de fraţii şi soţii lor şi, odată cu ei, de tradiţia evreiască, distanţare care ar fi putut deveni, nota Schwarzfeld, fatală pentru evreii români.

Pentru spaţiul românesc, dar nu numai, necesitatea emancipării femeii prin înfiinţarea unor şcoli moderne evreieşti a fost adusă pentru prima dată în discuţie de reprezentanţii *Haskalei*, mişcare

care totuşi, la nivel general, s-a raportat la problema emancipării mai degrabă ca la o chestiune socială şi nu ca la una de egalitate în drepturi a femeilor. De exemplu, au existat voci de *maskilim*-i care au deplâns dependenţa femeii de soţ şi statutul ei de subordonare, militând pentru aducerea femeii la o poziţie egală cu cea a bărbatului. În acelaşi timp, nu puţini erau cei care considerau că este încă prea devreme pentru a se putea vorbi de egalitate deplină între sexe şi de libertate totală a femeii. Totuşi, consensul existent, şi anume faptul că femeia merita mai multă educaţie decât cea care îi era permisă de mediul tradiţional, a făcut ca şi în România să apară primele şcoli evreieşti moderne pentru fete la sfârşitul secolului al XIX-lea. Unul din puţinele studii dedicate acestui subiect îi aparţine istoricului Liviu Rotman, care ne oferă o serie de date pentru a putea surprinde mai bine începutul procesului de emancipare a femeii evreice. Conform datelor furnizate de cercetarea sa, accesul fetelor la educaţia evreiască instituţionalizată este un pic mai timpurie decât finele de secol, mărturie în acest sens stând şcoala „israelito-germană" înfiinţată de comunitatea aşkenază, în anul 1871, la Turnu-Severin, frecventată de 45 de elevi, dintre care 6 fete. Însă, de abia în anii '90 ai secolului al XIX-lea putem vorbi de apariţia unei adevărate reţele de şcoli publice pentru fete, când asistăm la un adevărat val. De exemplu, la Bucureşti, în anul 1890, Comunitatea de rit occidental înfiinţează o şcoală de fete, la 17 ani după înfiinţarea şcolii de băieţi, iar în anul următor Comunitatea sefardă îi urmează exemplul, cu o întârziere de aproape 30 de ani faţă de înfiinţarea şcolii de băieţi. Apoi, iau naştere şcoli de fete la Botoşani - 1893, Ploieşti şi Galaţi – 1894, Piatra Neamţ – 1898, Focşani – 1899, Moineşti – 1901 şi Panciu – 1902.

Un alt indicator al emancipării femeii în sensul vizibilităţii mai puternice a acesteia în spaţiul public este legat tot de sistemul educaţional, dar de data aceasta nu ca participante, ci ca persoane implicate în organizarea şi desfăşurarea acestuia. Este vorba aici de soţiile unor notabili evrei, care devin active în înfiinţarea unor şcoli, în strângerea de fonduri sau chiar în conducerea unor şcoli.

Un alt segment feminin care se implică direct în sistemul de învăţământ evreiesc modern este cel reprezentat de corpul didactic, absolvente de şcoli germane, franceze, în special „L'École Orientale" din Paris, sau româneşti. Nume reprezentative ale acestei elite feminine, consacrate deja la începutul secolului XX, ar fi Anna

Steinberg, figură importantă a reţelei de şcoli moderne de fete, Mina Cusiner, teoreticiană a pedagogiei moderne şi adepta introducerii unor materii noi în curricula şcolară, printre care şi grădinăritul, Rebeca Stern, absolventă a Facultăţii de Istorie din cadrul universităţii bucureştene sau Regina Schwarz, absolventă a Şcolii Normale Orientale din Paris şi o fină observatoare a dinamicii vieţii evreieşti, aşa cum o descrie Liviu Rotman.

Pătrunderea şi participarea tot mai puternică a femeii în procesul de modernizare a societăţii este dovedită şi de apariţia învăţământului profesional de fete, un evident punct de cotitură, de ruptură faţă de mentalitatea evreiască tradiţională, femeia fiind astfel considerată un factor dinamic ce poate intra pe piaţa muncii. Primele şcoli profesionale au apărut şi ele la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, la Bucureşti, Iaşi, Botoşani şi Galaţi, având la baza programei de învăţământ materii precum menajul, broderia, croitoria sau grădinăritul.

Un alt semn al procesului de emancipare a femeii a fost şi apariţia învăţământului preşcolar, a grădiniţelor, fapt dovedit şi de ieşirea femeii din preocupările tradiţionale şi de intrarea ei în câmpul muncii. Această structură oferea femeii nu numai o mai mare libertate de mişcare, ci şi un număr de locuri de muncă, personalul şi conducerea acestor instituţii fiind, de cele mai multe ori, asigurate de femei. Prima grădiniţă a fost pusă pe picioare relativ repede, în anul 1873, la Galaţi, urmată de cele de la Focşani – 1885, Tecuci – 1888, Bucureşti, Brăila şi Botoşani.

Personal didactic feminin găsim şi în cazul aşa numitelor şcoli de fabrică, înfiinţate şi ele datorită prezenţei femeii în activitate, dar mai ales dezvoltării industriale şi concentrării unui număr mare de muncitori în jurul unor obiective industriale. Un exemplu în acest sens ar fi şcoala de fabrică de la Buşteni, a cărei conducere a fost asigurată de două femei şi anume Ida Thalmayer, urmată de Amalia Fleischer.

În ceea ce priveşte gradul de instrucţie, este clar că a existat un număr de fete, mai ales cele provenite din familii înstărite, care şi-au continuat studiile, inclusiv cele universitare. Am văzut deja cazul Rebecăi Stern, absolventă a Universităţii din Bucureşti. Un studiu efectuat pe prezenţa evreicelor est-răsăritene la universitatea din Paris arată faptul că între anii 1904 - 1914, studentele române şi rusoaice, în marea lor majoritate evreice, înscrise atât la ştiinţe

umaniste, cât şi la medicină şi stomatologie, reprezentau o treime din totalul studentelor şi două treimi din totalul studentelor străine.

Un aspect interesant legat de emanciparea femeii prin intermediul şcolii moderne este faptul că, la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, unele din aceleaşi voci masculine de *maskilim*-i care sprijiniseră educaţia laică pentru fete încep să ceară acum predarea mai intensivă în şcolile de fete a limbii ebraice şi a textelor religioase. Ei considerau că există pericolul ca femeile care dobândiseră o educaţie laică substanţială şi una evreiască minimală să nu mai fie capabile să transmită copiilor valorile şi virtuţile familiei evreieşti, ba chiar mai grav, acestea ar putea abandona total iudaismul.

Astfel, la începutul secolului XX şi mai ales în preajma Primului Război Mondial, o serie de educatori evrei din Europa răsăriteană au încercat să rezolve problema prin înfiinţarea de şcoli unde fetele să primească şi o educaţie evreiască adecvată. A existat astfel un adevărat consens prin care atât lideri sionişti, cât şi ortodocşi se arătau îngrijoraţi de faptul că femeia, pilonul central al familiei, începe, mai mult decât bărbatul, să se distanţeze de viaţa evreiască. De exemplu, în mediul ortodox din Polonia, Sarah Schenirer, de ocupaţie lenjereasă şi provenind dintr-o familie hasidică, a înfiinţat la Cracovia un grup de studiu feminin care ulterior a obţinut şi autorizaţia rabinică pentru studiul *Torei*. În anul 1918, ea a deschis prima şcoală „Beth Iaakov" pentru fete, iar în anul următor organizaţia politică ortodoxă, „Agudes Yisroel", a preluat şcoala, transformând-o în propriul sistem educaţional. Din Polonia, şcolile „Beth Iaakov" pentru fete s-au răspândit în toată Europa Centrală şi de Răsărit, în Cehoslovacia, Ungaria, Austria, Letonia, Lituania şi bineînţeles, România, mai ales în comunităţile evreieşti din nord-vestul Transilvaniei.

Folosind un simplu exerciţiu de imaginaţie, înfiinţarea şcolii moderne evreieşti pentru fete nu a însemnat automat şi un acces facil la aceasta, mai ales pentru tinerele ce proveneau din mediile tradiţionale, hasidice, unde se considera că o educaţie laică minimală (socotitul şi cititul) era mai mult decât suficientă pentru o fată. Pentru spaţiul românesc nu există încă destule date în acest sens, dar putem lua în calcul o serie de memorii provenite din zona poloneză sau rusă faţă de care nu puteau exista diferenţe mari de mentalitate, universul tradiţional evreiesc fiind, în fond, cam acelaşi peste tot în

Europa de Răsărit. Aceste memorii, printre care şi cele ale Sheynei Korngold, sora mai mare a Goldei Meir, ne arată că multe tinere fete au privit educaţia ca pe o formă de eliberare, iar lupta acestora pentru instrucţie a condus în final la radicalizarea opţiunilor lor. De exemplu, Sheyne Korngold a trebuit să învingă opoziţia întregii sale familii, inclusiv a mamei sale, pe când altele, mai fericite, le-au avut drept aliate în lupta pentru şcoală pe mamele şi bunicile lor.

Pe plan general est-european, procesul de emancipare a femeilor, care respinseseră deja tiparele religioase şi sociale ale comunităţii evreieşti tradiţionale, cunoaşte o nouă fază odată cu intrarea sub impactul politicului.

Dintre mişcările politice evreieşti de la sfârşitul secolului al XIX-lea, *Bund*-ul (Organizaţia generală evreiască a muncitorilor din Polonia şi Rusia) a cunoscut numărul cel mai mare de femei, deoarece atât la nivel teoretic, cât şi practic, se ofereau cele mai multe oportunităţi pentru implicarea femeilor în conducere şi în activităţile importante. Într-o cercetare dedicată istoriei de început a socialismului evreiesc, se arată că în perioada cuprinsă între anii 1897 şi 1905 femeile reprezentau aproximativ o treime din totalul membrilor, având şi un număr de 55 de lidere şi activiste importante dintr-un total de 320. Le găsim deci şi în funcţii de conducere, dar şi organizatoare de mitinguri, scriitoare şi jurnaliste care-şi pun condeiul în slujba cauzei, oratoare în cadrul întâlnirilor de stradă şi evident, ocupate în strângerea de fonduri.

În schimb, în mişcarea sionistă, cel puţin pentru anii de început, femeile nu s-au bucurat de acelaşi succes în ceea ce priveşte accederea la funcţiile de conducere sau reprezentative, deşi sionismul socialist proclama egalitatea între sexe. În întregul ei, mişcarea sionistă a avut o poziţie ambivalentă faţă de femei. De exemplu, primele grupări sioniste din Europa Centrală şi de Răsărit, din anii '80 şi '90 ai secolului al XIX-lea, precum *Hovevei Zion* şi *B'nei Moshe*, care au activat şi în România, au exclus femeile din rândurile lor, iar la primul Congres Mondial Sionist de la Basel din anul 1897, din totalul de 250 de delegaţi, doar 12 erau femei.

Însă, după Primul Război Mondial, situaţia se schimbă, în sensul unei prezenţe mult mai puternice a femeii în mişcarea sionistă. Acest lucru se datorează şi înfiinţării, în vara anului 1920, a Organizaţiei Internaţionale a Femeilor Sioniste (WIZO). WIZO a anunţat trei linii principale de acţiune şi anume: pregătirea profesională a femeilor (cu

accent pe pionieratul în agricultură), educarea femeilor în sensul promovării şi apărării drepturilor acestora şi grija şi instruirea tineretului şi a copiilor. În ceea ce priveşte egalitatea de drepturi între sexe, organizaţia a rămas foarte activă în această direcţie şi după înfiinţarea Statutului Israel, dovadă fiind legea din anul 1952 privind egalitatea în drepturi a femeilor, iniţiativă legislativă care i-a aparţinut Rahelei Kagon, reprezentată WIZO în primul *Knesset* israelian.

Primul pas l-au făcut activistele sioniste din Polonia unde, deja în anul 1918, Puah Rakowski publica un pamflet în idiş prin care cerea întemeierea unei organizaţii naţionale a evreicelor din Polonia. Un alt punct important era sprijinirea platformei program a partidului *Poalei Zion* care prevedea dreptul femeilor de a vota în alegerile comunale evreieşti. După aproximativ doi ani, visul lui Puah s-a transformat în realitate, în anul 1920 luând fiinţă Organizaţia Femeilor Evreice din Polonia.

Cam în aceeaşi perioadă, la începutul anilor '20, exemplul sionistelor poloneze este preluat şi de colegele lor din România, care înfiinţează Asociaţia Culturală a Femeilor Evreice (AFER), având drept porta-voce publicaţia bilunară *Femeia evree*. Asemănătoare ca format cu gazetele surori din Polonia, respectiv *Froyen-shtim* (Vocea femeilor) şi *Froy* (Femeia), ambele în idiş, publicaţia evreiască de la Bucureşti a proclamat, întâi de toate, importanţa auto-emancipării feminine, sloganul preferat fiind: „O lume şi o viaţă modernă cer o femeie modernă”. În acest sens, autoarele articolelor recomandau stabilirea de contacte cât mai numeroase cu coreligionarele lor din străinătate, necesitatea educaţiei, obţinerea unui statut de independenţă faţă de bărbat, neuitând însă niciodată să accentueze şi importanţa familiei şi a susţinerii acesteia.

Este clar că, încă de la început, AFER nu s-a centrat doar pe activitatea sionistă, care era oricum clar exprimată prin apelurile repetate la pionierat în Palestina şi construirea unei noi vieţi, bazată pe o cultură evreiască tradiţională. Alte acţiuni specifice în acest sens au fost colaborarea permanentă cu fondurile de bază ale sionismului, respectiv *Keren Hayesod* şi *Keren Kayemeth*, donaţii pentru Fondul Naţional Evreiesc din România, participarea la toate congresele şi alte acţiuni organizate de WIZO. Un alt punct important s-a axat pe întărirea relaţiei de conlucrare cu filiala acestei organizaţii din Transilvania, dar şi cooperarea cu WIZO Palestina în vederea

înfiinţării unor şcoli de agricultură şi gospodărie sau încercarea de a constitui secţii de tineret WIZO.

În fond, prin subiectele deosebit de diverse abordate şi analizate de *Femeia evree*, o publicaţie ce s-a dorit o simbioză între sionism şi aspiraţiile feministe, se încerca educarea publicului evreiesc feminin în sensul unei adevărate emancipări. De fapt, se urmărea marcarea unor probleme precum necesitatea prezenţei femeilor în sfera economicului şi politicului, dar şi rolul lor în literatură, artă, muzică, sport şi modă, apărarea drepturilor femeilor, dar şi importanţa familiei evreieşti, cu accente puse în ultimul caz pe dragoste, creşterea copiilor şi igienă.

Activistele evreice încercau să-şi convingă cititoarele că trebuie să-şi facă auzite şi cunoscute problemele şi revendicările urmând două căi: 1. aderarea la organizaţii capabile să le apere drepturile (drepturi civile şi politice, dreptul la retribuţie egală pentru muncă egală, dreptul la educaţie egală); 2. implicarea femeilor în structurile de conducere ale comunităţilor pentru a facilita obţinerea de poziţii egale cu bărbaţii în cadrul instituţiilor comunitare.

Activitatea asociaţiei nu a rămas însă doar la nivel teoretic, de discurs, iniţiindu-se, relativ des, acţiuni adresate în principal problemelor sociale ale femeilor şi copiilor, precum organizarea de tabere pentru copii şi tineret, înfiinţarea de adăposturi pentru copii sau oferte de cursuri de calificare profesională adresate tinerelor fete. Alte acţiuni au depăşit însă sfera filantropiei şi s-au îndreptat înspre educarea tinerelor, dar şi a femeilor adulte cu un nivel scăzut de instrucţie, prin organizarea lunară/bilunară, a unor conferinţe ce acopereau o tematică diversă, mergând de la literatură şi istorie evreiască, până la literatură universală, de la sociologie şi psihopedagogie, până la politică şi evenimente curente. De exemplu, seria prelegerilor din anul 1933 a fost deschisă de şef-rabinul Iacob Niemirower care, într-o prezentare intitulată „Femeia evree în vremuri extrem de grele", a insistat mai ales asupra rolului contemporan al femeii care trebuie să se implice profund şi activ în procesul de renaştere a neamului şi de reconstrucţie a statutului. În finalul alocuţiunii, Niemirower a îndemnat femeile evreice din România să se înroleze în rândurile asociaţiei, pentru „uşurarea situaţiei grele parcurse de comunitatea evreiască". Alte subiecte de interes au fost: „Viaţa reală şi legendară a lui rabi Levi Itzhac din Berdicev", prezentată de Leon Taubman – Ierusalim; „Portrete feminine

contemporane", ţinută de Lya Widravici – Ierusalim; „Charlie Chaplin şi eroul său", M. Altman; „Studii despre caracter", Egon Weigel – (Institutul Central pentru Educaţie şi Reforme din cadrul Universităţii Berlin); „Consideraţii asupra problemelor raselor", Mişu Weissman; „Consideraţii asupra sufletului evreiesc", Jaques Pineles; „Influenţa lui Spinoza asupra culturii germane", L. Bickel; „Moses Montefiore şi baronul Edmond de Rotschild", prezentată tot de şef-rabinul Iacob Niemirower.

Tot pe linie culturală se încadrează şi fondarea de biblioteci, editarea unui dicţionar român-ebraic, organizarea de cursuri de limbă ebraică, precum şi donaţiile substanţiale făcute pentru dotarea Institutului de Chimie şi Fizică din cadrul Universităţii Ebraice din Ierusalim, condus la începutul anilor '30 de o anumită domnişoară doctor Rays, originară din România.

Însă, dintre întreprinderile practice, se pare că acţiunea de suflet a asociaţiei a fost cea legată de organizarea fermei proprii de muncă şi pregătire în Palestina pentru fete, „Ajanoth", lângă Ness Ziona, a cărei arhitectă şi directoare a fost Ada Fishman, ce s-a bucurat de un spaţiu considerabil în paginile *Femeii evree*. Luptătoare pentru drepturile femeii, militând în special pentru ameliorarea condiţiilor de muncă şi plată pentru femei, ea a fost şi partizana implicării mult mai puternice a femeii în reconstrucţia statutului naţional, prin capacitatea acesteia de a practica cât mai multe profesii. Prezenţa mai puternică a femeii în viaţa economică este văzută de Ada Fishman drept o premisă fundamentală a ridicării valorii femeilor în societate şi a creşterii încrederii în propriile forţe, *motto*-ul ei preferat fiind „Independenţă materială şi spirituală pentru orice femeie". Apelul individual, adresat fiecărei femei, este dublat de unul colectiv, în care tuturor organizaţiilor sioniste feminine li se cere să devină conştiente de faptul că la baza ideologiei lor trebuie să stea eliberarea femeii de orice sentiment de inferioritate şi dependenţă.

În concluzie, ca în întreg arealul Europei Centrale şi de Răsărit, şi în România revoluţia în schimbarea statutului tradiţional al femeii evreice s-a datorat mişcării de *Haskala*. A fost momentul când recunoaşterea consecinţelor dezastruoase ale educaţiei evreieşti tradiţionale, centrate pe băieţi, asupra nivelului de instrucţie al fetelor a făcut ca la sfârşitul secolului al XIX-lea să se pună un accent deosebit pe educaţia acestora, lucru care a adus cu sine, în timp, prezenţa lor atât în profesii, cât şi în zona politicului. În acelaşi timp,

ca un paradox, implicarea femeii evreice în diversele mişcări politice s-a datorat tocmai expunerii mai puternice la lumea laică şi la ideile moderne ale acesteia, expunere provocată tocmai de sistemul educaţional tradiţional evreiesc, focalizat pe segmentul masculin.

În ceea ce priveşte spaţiul românesc, nu putem vorbi, cel puţin până la aceasta dată, de existenţa unui activism politic evreiesc feminin, aşa cum s-a întâmplat în Polonia sau Rusia. În Polonia, de exemplu, se continuă prezenţa puternică a femeilor în rândurile *Poalei Zion* sau ale *Bund*-ului şi în perioada intebelică. Această din urmă organizaţie înfiinţează la începutul anilor '20, o secţie specială pentru membrele sale, *Yidishe Arbeiter Froy* şi două organizaţii feminine de tineret.

În România interbelică se poate vorbi doar de un activism sionist, însă şi acesta cantonat mai degrabă la un nivel cultural; nu le găsim activând în rândurile grupărilor politice evreieşti, care-şi desfăşoară activitatea în această perioadă, respectiv Uniunea Evreilor Români sau Partidul Evreiesc. O explicaţie ar fi orientarea politică a acelor două grupări.

Femeile evreice din Rusia şi Polonia sunt într-adevăr mai vizibile în sfera politicului, dar pe eşichierul de stânga al acestuia, activând în cadrele socialismului evreiesc sau ale sionismului socialist. În contrast, în spaţiul românesc, stânga evreiască, fie sionistă, fie socialistă, nu a reuşit să se impună în viaţa politică evreiască interbelică, partidul *Poalei Zion*, de exemplu, reuşind să se menţină de abia până în jurul anului 1921, dată după care a dispărut din jocurile politiciii evreieşti.

Summary

The typical image of the Jewish woman from Romania at the end of the 19th century fits the more general view of Eastern Europe: she is presented in the same traditional background of the previous centuries, as a housewife and mother. She is seen inside the home, complying with the precepts of traditional Judaism and not having been influenced by the ideologies of the time. In Romania, too, the revolution and change of the traditional status of the Jewish woman took place as a result of the Haskalah movement. After having

acknowledged the disastrous consequences of traditional Jewish education, which focused on boys, the end of the 19th century witnessed a special attention paid to the education of girls. Thus, females began to be involved in several professional fields, as well as in politics. Paradoxically, at the same, the involvement of Jewish women in the various political movements was due precisely to their larger exposure to the laic world and to its modern ideas. This larger exposure was caused by none other than the traditional system of Jewish education that focused on males. As far as the political activism of Jewish women is concerned, it started to develop in other parts of Eastern Europe at the beginning of the 20th century, especially between the two World Wars.

ISRAELI PERCEPTIONS ON THE FATE OF ROMANIAN JEWRY. 1948-1952

Raphael Vago

In the past few years several academic and public meetings took place to commemorate sixty years of uninterrupted diplomatic relations between Israel and Romania, indeed "a world record" in relations between Israel and a member of the former communist bloc. Without minimizing the importance of the continuing ties between the two states, this paper will focus on some of the problematics that faced the relations following the first years after the establishment of the State of Israel, the period between 1948-1952, which was also the heyday of Stalinism in Romania following the establishment of the communist regime. This presentation is not a chronological narrative of the history of Romanian–Israeli diplomatic relations, nor is it an analysis of the nature of bilateral relations. The intention of this paper is to present and analyze the role of the Romanian Jewish factor from an Israeli perspective, to examine the Israeli views and assessments on the fate of Romanian Jewry at that crucial period in Romania's history. Most of the sources are documents from the Israeli Foreign Ministry and the Israeli media; to a certain extent, this presentation is intended to be one sided, as it focuses on the Israeli perceptions, without presenting in-depth the Romanian policies and decision-making process in regards to the Jewish population in Romania. Thus, Israeli reactions, initiatives and assessments are the focus of the present discussion, and not the Romanian policies and decision making from Bucharest's point of view.

In order to examine the Israeli perceptions three basic questions will guide the discussion:

A. Was Romania important from an Israeli perspective?

B. Was Romania considered as a responsible, reliable state that could be trusted in negotiations, in matters of inter-state relations?

C. Did Romanian Jewry have a future from an Israeli perspective?

The following brief answers will be elaborated in the forthcoming discussion. The answer to the first question is *Yes*; to the second, *Not so much*; and to the third question, *No*.

The emerging Israeli foreign policy after 1948 – including, and perhaps especially towards the emerging socialist countries of the Eastern Bloc – and the ways and means of Israeli diplomacy can still be considered a very interesting and intriguing topic. It involves the transition from a semi-legal if not illegal diplomacy before 1948, working mostly undercover securing illegal Jewish emigration, bringing military supplies to the expected Israeli-Arab war. At the same time, it also involves the struggle for political support and recognition by the world community, and a transition to the normal tools of diplomacy and foreign policy of an emerging state, albeit one that was born in war and that carried with it the heavy burden of the recent Holocaust. In this context, we have to see in the formulation of Israel's foreign policy the crucial role of Jewish emigration to Israel and the fate of the Jewish population in various states.

Also, in this context we have to see the importance of Romania in the period before 1948 as a major centre of activity by the "Mossad Le'aliyah B" – the operation for illegal emigration to Palestine, as well as a major arena of activity by Zionist organizations working not only with the Romanian Jewish community but also in providing aid and support to the region's Jewish survivors in 1944–1945. The major emigration operations from Romania, such as the two large ships of emigrants – Pan York and Pan Crescent – that left in late 1947, indicate the role and place of Romania as a source of emigration and as a centre of Zionist activity, at a time when the communization of the Jewish population was being carried out by the Jewish Democratic Committee since its formation in June 1945.

Romania was less important in the military support given by East European states to the Yishuv in Palestine before and after May 1948. In this context, the active role of Czechoslovakia and the more passive but very helpful role of Yugoslavia were more important. Romania was nevertheless essential as a major reservoir of Jewish manpower for the young Jewish state, having the largest concentration of Jewish population after the Holocaust and west of the Soviet Union.

Relations between Romania and Israel started optimistically, including Ana Pauker's well-wishing for the success of the Israeli Army in July 1948 during talks on Jewish emigration with the Israeli envoy Mordechai Namir. However, this turned for the worse following the change in Soviet-Israeli relations from late September 1948, and

as a result of internal developments in Romania, mainly the clampdown on the Zionist movement and "Jewish nationalists" by late 1948 and early 1949.

Israeli officials were closely monitoring the ups and downs in Romania's emigration policy and the negative role of the CDE (Jewish Democratic Committee) in implementing the Party's policy. Thus, Israel was fully aware of the attempts to send groups of emigrants which would "fight imperialism" – and it seems that for the Israelis it was not exactly clear if the communists meant British or Zionist imperialism, or perhaps both, one after the other. Israeli officials were watching closely as the CDE was taking over from the Zionist movement the activities related to emigration, as the Zionist movement was increasingly neutralized in this matter.

The Israeli interest in the emigration from Romania was stressed in several contacts between the two states during the first months of Israel's existence. The Israeli view was, as Ehud Avriel described to Moshe Sharett in a report written following his talks in Romania in September 1948, that the "Ana Pauker promises" – as the document referred to them – to allow Jewish emigration was made as "an opening of a safety valve" because the regime realized the Jews were not satisfied with the new regime[1]. In September 1948 the Israeli feeling was, at least as it appears in Ehud Avriel's report, that the Israeli side could still make demands from the Romanians, which would be respected. Thus, Avriel asked from Romania's Deputy Foreign Minister that the list of the emigrants be made up in consultation between representatives of the State of Israel and Jewish officials, and that priority should be given to people of military age and to members of the "Hehalutz" Zionist groups[2].

As a result of the changes in Romanian policies and the anti-Zionist campaigns, Israeli assessments of inter-state relations became very pessimistic. The Israeli viewpoint was formulated in series of high-level discussions, which were summed up on 19

[1] For a general background on the fate of Romanian Jewry during the communist period, see, Raphael Vago, "The Communization of Jewish Political Life in Romania 1944-1949"; *Slavic and Soviet Series*, vol. 2, no.1, Spring 1977, pp. 49-67, Tel Aviv University; Liviu Rotman, *The History of the Jews in Romania*, vol. IV, *The Communist Era until 1965*, Tel Aviv University 2005; Robert Levy, *Ana Pauker - The Rise and Fall of a Jewish Communist*, University of California Press, 2001.

[2] Ehud Avriel to M. Shertok, Prague, 27 September 1948.

January 1950 at a meeting of all officials within the Foreign Ministry dealing with Eastern Europe and Romania. The conclusion was that "it was agreed that the only interest that Israel has in Romania is the emigration of Jews from there". The document mentions several times the words "saving of the Jews of Romania", and at that meeting it was agreed to take steps in order to pressure Romania on the matter of Jewish emigration[1]. There was no clear indication what would be the nature of the "pressures" on Romania, and it seems that that there was overconfidence that Romania, and for that matter any other communist country, could be pressured at that time. There were several developments prior to this Israeli assessment that suggest Israel had only one interest in Romania – that of free emigration. The Romanian refusal to allow free emigration from Romania – or at least free emigration as it was perceived by Israel – was met by strong Israeli condemnation. Not only the Israeli media led a campaign of strong criticism of Romanian policies, but also various levels of the Israeli Foreign Ministry often discussed the matter. The Foreign Minister's office transmitted a document to the Israeli cabinet in November 1949, which clearly stated that "without a reasonable solution to the issue of Jewish emigration, diplomatic relations with Romania will remain empty of content"[2]. Although economic and trade contacts were discussed between the two states, there was no doubt that economic relations were subordinate to the question of emigration as the key for relations with Romania. Heavy criticism against Romania was voiced by Prime Minister Ben-Gurion against the position of Ana Pauker, who was attacked as the "rabbi's daughter who suffocates with a heavy hand any free Jewish expression". Ben Gurion's attack on Pauker was raised in diplomatic contacts by the Romanian authorities, and given as a reason for the cooling of relations. The Romanian side presented the issue of emigration as an internal Romanian affair, a classical argument in the policies of the Soviet bloc countries. In fact the Israeli side contemplated a series of steps to limit relations with Romania unless there would be a change in its policy. Such steps were not exactly in the category of "pressures" that could be applied to Romania.

[1] Foreign Ministry, Jerusalem, 19 January 1950.

[2] Bureau of the Minister of Foreign Affairs: Information for Members of the Cabinet, 29 November 1949, 130.02/2411/7.

Foreign Minister Moshe Sharett contemplated in July 1949 the downgrading of diplomatic relations by recalling the chargé d'affaires from Bucharest, and then gradually to recall the lower officials unless there would be a change in Romanian policies. In view of the developing paranoia at that time in Romania and the other bloc states, including the Soviet Union, namely that the diplomatic missions of Israel and other Western countries were staffed by intelligence agents. In the case of Israel, their agents were suspected of clandestine Zionist activities among the local Jews. Thus, any withdrawal of Israeli diplomats would have been welcome tacitly by the Romanians, who anyhow were looking for opportunities to declare Israeli diplomats as personae non gratae.

Israeli officials took care to orchestrate the Israel media in a coordinated attack on Romania. Such steps were taken in August 1950 following the strong condemnation of Foreign Minister Moshe Sharett of the arrest of Zionist leaders. Israel was outraged not only by the arrests of Zionist leaders but also by the strong anti-Israeli and anti-Zionist campaign in the Romanian press. At a meeting between Foreign Ministry officials in August 1950 with the editors of all the Israeli newspapers, including the foreign language press which at the time was highly developed (albeit without the editor of the Communist daily, Kol Haam, who was always excluded form such briefings), the editors were not only briefed on relations with Romania but were given guidelines on how to treat the issue[1]. It seems that the meeting with the editors, although it was considered as "off the record", was unprecedented in terms of mobilizing the Israeli media against a communist state, at least until the Slansky trial in 1952. The Foreign Ministry report on the meeting, distributed to all Israeli missions in Eastern Europe, makes clear that "we advised (towards Romania) a civilized style but with a tough content". Among the "guidelines" given to the Israeli press was the advice that the Israeli press should only publish reliable information that came from the Foreign Ministry regarding relations with Romania and Jewish emigration. The press should emphasize that the Romanian "slander" campaign against Israel and Zionism reached unprecedented levels in

[1] M. Walter to the Israeli Legations in Eastern Europe, 17 August 1950, 130.09/2377/1.

relations between Israel and the communist countries. The press was also asked to emphasize the "uniqueness of Romania's position in its relations with Israel. All East European states maintained normal relations and there was mutual sympathy, while Romania's position is unusual".

Indeed within a few days articles against the Romanian position on Zionism and emigration were published in the Israeli press. The details were attributed to "various sources", as the Israeli Foreign Ministry was not quoted as a source of information.

The Israeli media "was warned not to transform the affair into an anti-communist campaign and not to inject criticism of the regime on issues not related to Jewish topics. They were asked to emphasize our positive attitude to Czechoslovakia, Bulgaria and Poland, and at the same time they should publish items sympathetic to those states". It seems that for the purpose of emphasizing the negative behaviour of Romania, the Israeli Foreign Ministry "upgraded" relations with other communist states, which in fact were not so cosy as presented in the Israeli press campaign, although the issue of Jewish emigration from Bulgaria had a much better record than from Romania.

Israel's bleak assessments and attitudes towards Romania as shown from these documents indicate that Israel's sensitivity and interest in Jewish emigration from Romania placed Romania atop the East European agenda. Romania was perceived as the most devious and unreliable state in the area, as it had backtracked, according to the Israeli views, on its own promises to Jewish emigration and conducted a tough campaign against Romanian Jews, including arrests against Zionist activists. The fact that Romania had the largest Jewish population in Eastern Europe made it naturally the primary target of Israeli interest for the free flow of emigration.

Israeli assessments and views on the fate of the Jewish population were of course a function of the drive to obtain free emigration. The basic Israeli view was that the situation was going from bad to worse, and that all Jews should leave as soon as possible.

The matter was brought up by Israel on several occasions, which today might seem ironic. Along with the strong criticism against the Jewish Democratic Committee for its more than enthusiastic ways in carrying out the communization of the Romanian Jewish community, and against Romanian communist officials of Jewish origin, most

notably Ana Pauker, the Israeli line stressed the desperate situation of Romanian Jews. One of the bleakest assessments was given at a meeting between Moshe Sharett and G.C. McGhee, a top U.S. State Department official in late March 1951. Against the background of the mass emigration that started unexpectedly from Romania, Sharett explained to the American guest the situation of Romanian Jewry: "They lost their means of existence. They cannot adapt to the new regime. Some are employed in compulsory labour and are facing assimilation by force. The Romanian government does not allow the emigration of professionals, and those between ages 20 and 30 have little chance of emigrating. The Zionist leaders were arrested and no one knows their fate"[1].

It seems that on the other hand the Romanian Stalinist regime was "worried" about the fate of Romanian Jews in Israel and used it as a propaganda tool. In what seems one of the most ironic diplomatic statements, Romanian Deputy Foreign Minister, Grigore Preoteasa, complained before the Israeli envoy Ehud Avriel in August 1950, that Israel was interfering in Romanian internal affairs regarding the arrests of Zionist leaders while "thousands of miserable people from Romania are in a worse situation now in Israel than they ever were on Romanian soil"[2]. This position reflected the well-orchestrated campaign that went on for several years in Romania, presenting the "tragic" fate that befell Romanian Jews in Israel, which according to Pauker, "made one almost cry".

In talks with Israeli envoys, Ana Pauker also used ideological arguments against mass emigration from Romania. In one of her meetings with the Israeli chargé d'affaires, Reuben Rubin, she said in August 1949 that "it is doubtful that that the workers building a socialist state would wish to emigrate to a country with an exploiting capitalist system".

It seems that Israeli perceptions about the nature of ties between the Soviet Union and the East European communist states were not very realistic, as at least on one occasion there was an Israeli attempt to complain to the Soviets about Romanian policies towards Jewish emigration. In a meeting held in Paris held in December 1948

[1] S. Bendor: “Report on the Visit of G.C. McGhee in Israel” (27-28 March 1951), 130.20 /2575/1.

[2] E. Avriel to M. Sharett, 23 August 1950. 130.09/2296/10.

between Moshe Sharett, the Israeli Foreign Minister, and Andrei Vyshinski, the Deputy Soviet Foreign Minister, Sharett reviewed the situation of the Jewish population in Eastern Europe, concluding, "The main problem, in which we feel that we reached a crisis, is the problem of Romania". He then went on to complain about Romania's emigration policies, which were in contrast to previous agreements and promises. Did Sharett really hope that the Soviet Union, whose position on Jewish emigration was well known, would interfere with their Romanian colleagues to allow free Jewish emigration?

Israeli officials also raised the Romanian issue with the Hungarians. In a meeting between the Israeli envoy to Budapest with the Deputy Hungarian Foreign Minister in September 1950, the Israeli envoy, Eliashiv, stressed that although Hungary did not fulfil its own promises on Jewish emigration, the Hungarian situation was less problematic than the Romanian one, as if the Romanian case was worse that Hungary's own refusal to allow free emigration of Jews to Israel[1]. Perhaps this step was an attempt by Israel to exploit the traditional Romanian-Hungarian differences in order to win some sympathy or even permits for emigration from Hungary to Israel, playing on such notions that, after all, the Hungarians were still better partners than the Romanians.

Israeli reports often contrasted between what they observed as a struggle between the "exploding Jewish wish to emigrate to Israel and between the evil spirit of the regime, which even when it does something positive it retracts to its previous ways". Thus, the Israeli perception was that there was an ongoing struggle between the forces of light, in the shape of the Jewish national movement towards emigration, versus the forces of darkness, the communist coercion and the regime's anti-Zionist policies towards the Jews, as carried out by the Jewish Democratic Committee.

The sudden and inexplicable resumption of emigration from Romania in 1950 caught the Israeli authorities off guard. As Ehud Avriel reported from Bucharest in June 1950, "what is happening is unusual and has no precedent; the regime alone and itself and without a prior agreement with us allowed emigration". At that stage

[1] S. Eliashiv to the Ministry of Foreign Affairs, 7 September 1950, 130.11/2502/15

the assessment of Avriel was that Romanian Jewry was much confused and that "there is fear, restlessness and impatience beyond anything that can be imagined".

In fact the Israeli decision-makers could not evaluate the aims and policies of the Romanian side. On the one hand there was surprise over the opening of the gates, as if Romania needed to coordinate its activities with Israel. There were fears that the emigration might stop, as well as fears concerning the fate of the Zionist leaders and the campaigns against them. On the other hand, Israel lowered its criticism of Romania, and Ehud Avriel suggested from Bucharest in September 1950 that "our papers should not attack Unirea", the organ of the Jewish Democratic Committee, certainly a change in tactics as compared to the criticism of the JDC by the mainstream Israeli media. Paradoxically, the lowering of the anti-JDC tone in Israel, which always presented the Committee as a tool of the regime, which indeed it was, came at a time when the Romanian communists started a new campaign in purging the JDC from it alleged "pro-Zionist, petty- bourgeois elements".

With the mass emigration of 1950–1951 the feeling in Jerusalem was that the more Jews who could leave immediately, the better, as the Romanian authorities were unpredictable in their policies. Indeed, this was the case, as by summer 1952 the emigration slowed down. The Israeli Foreign Ministry was helpless in face of the new developments, which came at the time of the purges within the higher echelons of the regime, including the removal of Ana Pauker. At times there was quite unrealistic advice coming from Jerusalem. In one such document to the Israeli legation in Bucharest, Jerusalem suggested that "it is time that the masses of Jews in Bucharest should take care of themselves by taking brave actions of lining up at the passport offices". Although, as the author of the document, Ariey Levavi, wrote, there were dangers to such risk taking, and those involved should be careful not pass beyond certain limits".

By late summer 1952 there were public demonstrations in Israel led by the immigrants' organizations, on advice from government agencies, protesting against the situation of the Jews in the communist countries. With the intensification of the Stalinist purges and trials in Eastern Europe, and the worsening of relations between Israel and the Soviet Union and the other bloc states, it became clear

that chances for the renewal of emigration, in our case from Romania, were minimal.

To sum up, Israeli-Romanian relations focused on the fate of the Jews in Romania. Israel had no interest in the internal life of Romanian Jewry except as it related to their leaving the country. Israeli assessments on the life of Romanian Jewry were very pessimistic. The basic perception was that the story of Romanian Jewry was over, and the sooner they leave, the better.

Rezumat

Lucrarea schiţează principalele probleme legate de relaţiile româno-israeliene de la începutul perioadei post-1948 din perspectivă israeliană în ceea ce priveşte situaţia evreilor din România. Diplomaţia israeliană a manifestat o atenţie deosebită în ceea ce priveşte situaţia evreilor din nou-apărutele sisteme comuniste şi, desigur, din Uniunea Sovietică. România a fost prioritară într-o campanie diplomatică majoră preocupată de asigurarea emigrării evreieşti, deoarece avea cea mai mare populaţie evreiască din Europa de est. Israelienii au plasat problema emigrării ca prioritate absolută a intereselor israeliene în raport cu România. Neaşteptata deschidere a porţilor României în 1951-1952 a luat prin surprindere Israelul, ceea ce a însemnat că partea israeliană nu a avut informaţii din interior asupra procesului decizional în ceea ce priveşte problema evreiască din România comunistă a vremii.

UN CENTRU UNIVERSITAR IERUSALIMITEAN DE STUDIERE A ISTORIEI EVREILOR DIN ROMÂNIA: ISTORIC, PROFIL, PERSPECTIVE

Ditza Goshen

„A şti să moşteneşti, iată ce este, la urma urmelor, cultura."

(Thomas Mann)

Centrul de studiere a istoriei evreilor din România de la Universitatea Ebraică din Ierusalim a funcţionat în primii ani (1971-1973) cu numele Centrul „Iacov Niemirower", iniţiat şi condus de dr. Theodor Löwenstein-Lavi cu sprijinul unui grup de intelectuali şi politicieni originari din România, stabiliţi în Israel de-a lungul anilor. Citez din apelul lansat de Asociaţia Prietenilor Universităţii Ebraice din Ierusalim, Amicii Centrului pentru Studierea Iudaismului din România: „Universitatea din Ierusalim a creat în cadrul ei o instituţie importantă pentru întreaga *alia* din România: Centrul pentru Studierea Iudaismului din România. Rolul acestuia este de a cerceta trecutul evreimii din România, patrimoniul ei cultural şi spiritual, cunoaşterea de către publicul larg israelian a grupului nostru evreiesc – în toate cele patru provincii: Vechiul Regat, Basarabia, Bucovina şi Transilvania."

Semnatarii acestui apel adresat originarilor din România pentru crearea unei baze financiare şi a unui fond de cărţi şi de documente pentru funcţionarea centrului au fost Zwi Rozen şi dr. Theodor Lavi. Zwi Rozen era preşedintele Organizaţiei Originarilor din România (HOR), Ierusalim, om politic în cadrul Partidului Muncii şi, mai târziu, vice-primar al Ierusalimului. Dr. Theodor Löwenstein-Lavi, iniţiatorul şi întemeietorul acestui centru, a fost personalitatea cea mai dinamică: istoric eminent, fost deţinut politic în urma prigoanei anti-sioniste din România. Însufleţit de posibilitatea de a întemeia în Israel primul centru academic dedicat evreimii din România, Lavi a antrenat cu el un grup de intelectuali, oameni de ştiinţă şi fruntaşi ai vieţii publice conştienţi de importanţa creării unei asemenea instituţii.

În cadrul noului Centru „Niemirower", înfiinţat la începutul anului 1971, apare în luna mai a aceluiaşi an primul număr al revistei

Toladot (în ebr. istorie). Publicaţia va concentra timp de şapte ani (şi, din păcate, numai 17 numere) principalele condeie aflate în Israel: dr. Theodor Lavi, Michael Landau, Itzhak Artzi, prof. Bela Vago, soţii Mella şi Cornel Iancu, Idov Cohen, Meir Rudich, Simon Schaffermann, Theodor Armon ş.a. Profilul acestei publicaţii bilingve (română şi ebraică) reflectă imaginea fidelă a aspiraţiilor şi obiectivelor propuse de întemeietori: studii privind prezenţa evreilor pe teritoriul României, traducerea lor inedită în ebraică cu scopul de a integra „narativul" românesc în conştiinţa israeliană modernă.

Acest pionierat temerar se încadra perfect în atmosfera Israelului din acei ani: un stat nou, în care valurile de imigranţi de pe tot globul încercau să se contopească într-un timp şi spaţiu minim în ceea ce noi numim *kibuţ galuiot* (în ebr., *reunirea diasporelor*), dar şi cu intuiţia că specificul etnic şi conservarea lui sunt vitale.

Centrul „Niemirower" a pornit, deci, la drum cu buletinul *Toladot* şi cu entuziasmul începuturilor. Continuarea a fost înglobarea acestui centru în cadrul Institutului de Studii Iudaice al Universităţii Ebraice din Ierusalim, în 1973. De aici înainte, Centrul de Studiere a Istoriei Evreilor din România a funcţionat tot sub bagheta doctorului Lavi, dar, de data aceasta, încadrat în parametri universitari, cu un consiliu academic, programe de cercetare ştiinţifică, constituirea unei biblioteci ş.a.

Biblioteca centrului, fondată cu o donaţie de 500 cărţi ale lui Moshe Lowenstein în 1971, are astăzi aproximativ 10.000 de volume care cuprind literatură şi istorie română, literatura scriitorilor de limba română din Israel, un număr mai mic de scrieri în limba ebraică şi o secţie importantă de iudaistică în limba română. Aceasta – deşi centrul nu a avut şi nu are nici azi un buget pentru achiziţionare de cărţi.

În plus, avem o colecţie variată de periodice, tăieturi din ziare, documente şi arhive personale ale unor cunoscuţi oameni de litere donate centrului. Printre ei, Dora Littman-Litani, Eliezer Ilan (Lazăr Rozenbaum), Raul Siniol, Moshe Maur-Săveneanu, Th. Löwenstein, Păstorescu-Schaffermann, Marius Mircu, Emanuel Aczél.

În cadrul Institutului Dinur, Centrul a sprijinit financiar, integral sau parţial, apariţia a numeroase lucrări, printre care cele mai cunoscute ar fi: *Publicaţiile periodice evreieşti din România* a regretatului Emanuel Aczel, volume de memorialistică în română sau ebraică şi monografii ale oraşelor, orăşelelor sau târgurilor care au fost înainte

de cel de-al Doilea Razboi Mondial scena vieţii comunitare evreieşti (cum ar fi Vatra Dornei, Câmpulung, Focşani, Bivolari, Hârlau etc.).

Un premiu special al centrului, creat în memoria poetului şi publicistului Meir Rudich, a fost acordat istoricului Jean Ancel pentru lucrarea monumentală *Transnistria* şi lui Alexandru Mirodan pentru volumul doi al *Dicţionarului neconvenţional*.

Conferinţele cu public pe care le organizează centrul de şase-şapte ori într-un an academic au cuprins în aceşti treizeci şi cinci de ani o gamă largă de subiecte legate direct sau tangenţial de evreimea română din Israel sau din România, de-a lungul istoriei sau în perioada contemporană, cum ar fi: familia Aronson printre primii colonişti ai Palestinei secolului 19, teatrul idiş în România, pogromul de la Iaşi, Transnistria, vasul Struma, organizaţiile sioniste de tineret din România, procesele antisioniste din anii ’50, simpozionul „Iaşiul de altădată”, câteva mese rotunde având ca subiect prezentarea de traduceri în română şi ebraică.

De asemenea, centrul a iniţiat un ciclu intitulat „Creatori israelieni de limbă română” la care au fost invitati prozatori şi poeţi de limbă română care trăiesc în Israel: Andrei Fischoff, Virgil Duda, Shaul Carmel, Eugen Campus, Marius Mircu ş.a. În cadrul acestui ciclu prezentăm publicului trei sau patru autori într-un an academic.

Lista invitaţilor noştri numără peste patru sute de nume din lumea universitară din Ierusalim si din alte centre israeliene, dar şi publicul larg al originarilor din România care urmăresc cu mare interes orice eveniment cu subiect legat de patrimoniul lor cultural.

S-au stabilit şi colaborări cu Cercul cultural din Ierusalim (Cinemateca Ierusalimului), cu Editura Hasefer, cu Universitatea din Tel Aviv, cu Universitatea din Bucureşti şi cu Ambasada României prin ataşaţii culturali.

În ultimii ani, odată cu înfiinţarea Institutului Cultural Român de la Tel Aviv, condus de dr. Madeea Axinciuc, apoi de dr. Georgeta Pană, centrul şi-a găsit un colaborator serios şi eficace. Astfel, am reuşit să realizăm o serie de proiecte mai complexe, cum a fost conferinţa dedicată lui Moses Gaster în 2006, simpozionul Mihail Sebastian, iar în primăvara anului 2008 am început pregătirile pentru o nouă conferinţă internaţională cu subiectul „Evreii români în avangarda europeană”, care va avea loc în decembrie 2010. La acest proiect va participa probabil şi Institutul Francez de la Tel Aviv. Toate acestea,

pe lângă programul obişnuit al centrului, pe care am încercat să-l schiţez mai sus.

Şi acum despre viitorul trecutului nostru; obiectivul principal al centrului este depistarea şi îndrumarea tinerilor cercetători către studiul istoriei şi culturii grupului nostru etnic, în România şi aici. În ultimii ani observăm cu plăcere o continuă creştere a interesului studenţilor noştri faţă de ramura „română" a istoriei poporului nostru – şi aceasta, paralel cu interesul crescând al multor studenţi români pentru această tematică. Un rol hotărâtor în îndrumarea acestor două categorii de tinere speranţe îl au profesorii Moshe Idel şi Leon Volovici (amândoi membri ai consiliului ştiinţific al centrului), care-i îndreaptă spre diverse domenii de specializare şi spre cursurile de limbă română pe care centrul le oferă.

În sfârşit, dar nu mai puţin important, centrul acordă burse de studii pentru doctoranzi, premii anuale pentru lucrări speciale şi un premiu mai substanţial, o dată la trei ani, al fondului Rudich.

Apropierea a cât mai multor cercetători tineri de studierea istoriei evreilor din România devine tot mai importantă. Timpul presează. E şi de datoria noastră ca generaţiile ce ne vor urma să se poată mândri cu strămoşii lor, cu moştenirea lor culturală.

Summary

The Centre for Studying the History of Romanian Jews at the Hebrew University from Jerusalem was named "The Iacov Niemirower Centre" initially (1971–1973). It was founded and led by Dr. Theodor Löwenstein-Lavi. Today, the library of the Centre has some 13,000 volumes, including Romanian literature and history, Romanian literature from Israel, a small section of Hebrew writings and an important section of Jewish studies in Romanian. The Centre has a large collection of publications, articles from various newspapers, documents and personal archives, such as those provided by Jean Ancel, Dora Littman-Litani, Eliezer Ilan (Lazăr Rozenbaum), Raul Siniol, Moshe Maur-Săveneanu, Th. Lowenstein, Păstorescu-Schaffermann, Marius Mircu, and Emanuel Aczél. The Centre's main objective is to guide young researchers in the historical and cultural study of the Romanian–Jewish ethnic group, both in Romania and Israel. The Centre also organizes various public

conferences and supports the publication of research works, offers scholarships for doctoral candidates, and awards annual prizes for special works, including a larger prize through the M. Rudich Foundation.

DENAZIFICAREA:
MIT ŞI REALITATE ÎN PERSPECTIVĂ ISTORICĂ

Michael Shafir

Dezbaterile legate de necesitatatea decomunizării au readus la ordinea zilei (şi nu numai în România) precedentul denazificării în perioada imediat următoare celui de-al Doilea Război Mondial. În cursul acestor dezbateri, partizanii decomunizării sub diferitele ei forme (de la un „proces al comunismului", la înfierarea publică a crimelor acestui regim care şi-a găsit expresia în discursul ţinut de preşedintele Traian Băsescu în faţa camerelor reunite ale Parlamentului la 18 decembrie 2006 în baza Raportului Tismăneanu) şi la necesitatea unei legi a lustraţiei au menţionat nu o dată precedentul Tribunalului Internaţional de la Nürnberg şi al procesului de denazificare care, se afirmă, ar fi urmat. O examinare mai atentă a evenimentelor desfăşurate în state cum ar fi Germania de Vest şi Austria pune însă sub semnul întrebării realitatea unei asemenea denazificări, devenită azi un puternic mit.

Înainte de a intra în miezul demonstraţiei pe care doresc să o prezint, aş vrea însă să clarific două aspecte esenţiale. Primul se referă la faptul că în spatele încercării mele nu se ascunde câtuşi de puţin o formă sau alta de infirmare a necesităţii decomunizării. Sunt însă convins că abordarea acesteia necesită şi, atunci când ea se bazează pe un mit, reflectă mai degrabă acele aspecte ale mitului pe care le-am analizat cu altă ocazie ca fiind „mobilizatoare"[1] şi care, în consecinţă, servesc prezentului, decât să reflecte realitatea de la care aparent se pleacă. Văzute lucrurile din această perspectivă, se poate vorbi atât de mituri legendare, cât şi de mituri mobilizator-funcţionale. În cele ce urmează mă voi concentra numai asupra primului aspect.

Nu încape nicio îndoială asupra simbolismului reprezentat de procesul principalilor supravieţuitori dintre conducătorii celui de-al Treilea Reich. Din acest punct de vedere, dacă astăzi procesul

[1] Michael Shafir, „Nürnberg II? Mitul denazificării şi utilizarea acestuia în martirologia competitivă Holocaust-Gulag", în *Caietele Echinox*, Vol. 13, 2007, pp. 87-104.

desfăşurat între noiembrie 1945 - octombrie 1946 îndeplineşte o funcţie mitică, ea a fost de la bun început una intenţionată. Intenţia este de altfel reflectată atât în memoriile celor care au participat la interogatorii şi/sau la întocmirea actului de acuzare[1], cât şi în majoritatea studiilor dedicate procesului[2]. S-a intenţionat din start mobilizarea întregii specii umane împotriva crimelor de război, a crimelor împotriva păcii, a genocidului şi a altor crime împotriva umanităţii. Nu rămâne decât de consemnat, fără a fi nevoie de a aduce exemple, eşecul lăudabilei încercări. Dar că procesul de la Nürnberg ar fi reprezentat numai prima fază a denazificării, aceasta nu este decât o legendă. La mai mult de o jumătate de secol după acest eveniment, István Deák avea să remarce că „unul din cele mai mari paradoxuri ale erei postbelice" este faptul că „cel mai mic număr de persoane executate sau încarcerate în întreaga Europă se găseşte în Germania de Vest" care, totuşi, rămâne ţara „care a făcut cel mai mare efort în Europa pentru ispăşirea colectivă a trecutului ei"[3].

Procesului desfăşurat la Tribunalul Internaţional Militar din Nürnberg i-au urmat douăsprezece alte procese-succesoare, organizate de către instanţe americane pe teritoriul Germaniei[4],

[1] Robert H. Jackson, *The Nuremberg Case*, New York, Alfred A. Knopf, 1946; Telford Taylor, "War Crimes and International Law", *Carnagie Endownment for International Peace*, no. 150, April, 1949; Maxwell Fyfe, Earl of Kilmuir, "Political Adventure: The Memoirs of the Earl of Kilmuir", London: Weidenfeld & Nicholson, 1964; Bradley Smith, *Reaching Judgement at Nuremberg*, New York: Basic Books, 1976; G. M. Gilbert, *Nuremberg Diary*, n.p., Da Capo Press, 2000; L. Goldensohn, *Nuremberg Interviews: An American Psychiatrist's Conversations with the Defendants and Witnesses*, New York, Alfred A. Knopf, 2005.

[2] Eugene Davidson, *The Trial of the Germans: Nuremberg 1945-1946*, New York: Macmillan, 1966; Joe J. Heydecker, Leeb, Johannes, *The Nuremberg Trial: A History of Nazi Germany as Revealed Through the Testimony at Nuremberg*, Estport, CT: Greenwood Press, 1975; Whitney R. Harris, *Tyranny on Trial: The Trial of the Major German War Criminals at the End of World War II at Nuremberg, Germany, 1945-1946*, Dallas: Southern Methodist University Press, 1999; Robert E. Connot, *Justice at Nuremberg*, New York, Carroll & Graf Publishers, 2000.

[3] István Deák, "Introduction" în: István Deák, Jan T. Gross, Tony Judt, *The Politics of Retribution in Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 4.

[4] Whitney R. Harris, *Tyranny on Trial: The Trial of the Major German War Criminals at the End of World War II at Nuremberg, Germany, 1945-1946,* pp. 550-558; Devin O. Pendas, *The Frankfurt Auschwitz Trial, 1963-1965: Genocide, History, and the Limits of the Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 9.

precum şi o serie de procese desfăşurate tot acolo, în faţa unor tribunale britanice sau franceze; au fost judecaţi cu aceste ocazii nazişti de rang mai redus decât cei traduşi în faţa justiţiei la ceea ce astăzi denumim metaforic Nürnberg I. Uniunea Sovietică nu a organizat procese în zona sa de ocupaţie din Germania[1]. Alţi înalţi demnitari nazişti au fost extrădaţi pentru a fi judecaţi în ţările ocupate de către cel de-al Treilea Reich, în conformitate cu prevederile Decaraţiei de la Moscova din Noiembrie 1943. Dar cel mai important dintre procesele-succesoare s-a desfăşurat la Tokio, unde un tribunal militar internaţional format din 11 judecători din Australia, Canada, China, Marea Britanie, Olanda, Noua Zeelandă, Uniunea Sovietică, Statele Unite, Franţa, India şi Filipine a dezbătut între 4 – 11 noiembrie 1948 punerea sub acuzare a 25 de politicieni şi militari niponi. Procedura Tribunalului de la Tokio a fost diferită de cea a celui de la Nürnberg, dar Carta instanţei a inclus aceleaşi definiţii ale crimelor ca şi cele folosite la Nürnberg. Şapte dintre acuzaţi au fost condamnaţi la moarte, 16 la închisoare pe viaţă, unul la 25 de ani de detenţie şi altul la şapte ani. Spre deosebire de procesul „Nürnberg I", niciunul dintre acuzaţi nu a fost achitat[2].

Statele Unite au fost, fără îndoială, inspiratorul şi iniţiatorul procesului de denazificare, care avea mai apoi să fie extins asupra celorlalte trei zone de ocupaţie şi inclus în acordul de la Potsdam, în baza căruia denazificarea avea să fie implementată în cele patru zone în anii imediat următori[3]. Dar tot Statele Unite pot fi considerate a fi iniţiat încetinirea acestui proces. La numai trei ani după iniţierea procesului, prestigioasa revistă americană *Political Science Quarterly* publica un articol în care se afirma că „denazificarea, care a început cu o bubuitură, a murit între timp cu o smiorcăială"[4].

Ce factori au produs această schimbare într-un timp atât de scurt? Factorul cel mai important, deşi (dupa cum vom vedea) nu unic, trebuie căutat în teama americanilor faţă de pericolul expansionismului sovietic, ceea ce a dus la crearea Germaniei de

[1] Whitney R. Harris, *Tyranny on Trial: The Trial of the Major German War Criminals at the End of World War II at Nuremberg, Germany, 1945-1946,* p. 559.
[2] *Ibid*, pp. 544-545.
[3] Elmer Plischke, "Denazification Law and Procedure" în *American Journal of International Law*, Vol. 41, No. 4, October, 1947, p. 808.
[4] John H. Herz, "The Fiasco of Denazification in Germany" în *Political Science Quarterly*, Vol. 63, No. 4, 1948, p. 569.

Vest în 1949. Izbucnirea Războiului Rece şi a războiului din Coreea au facilitat astfel distragerea atenţiei opiniei publice americane şi internaţionale de la procesul de denazificare, ba chiar eventuala percepere a acestuia (mai ales în rândul noii elite politice germane) drept constituindu-se într-o piedică la adresa integrării Germaniei de Vest în familia „naţiunilor democrate". În sfârşit, un alt factor care a contribuit la încetinirea până aproape de dispariţie a procesului de denazificare între anii 1949 - 1958 îl vom găsi în imposibilitatea de a a reveni la „normalitate" fără o prezenţă simţitoare a birocraţilor şi a experţilor anterior apropiaţi aparatului nazist în mai toate domeniile vieţii publice. Nu aş dori să fiu greşit înţeles. Nu afirm câtuşi de puţin că Germania postbelică ar fi devenit o citatelă a nazismului mascat, aşa cum încercau să prezinte lucrurile propaganda stalinistă şi cea est-germană, mult după moartea lui Stalin. Scopul urmărit de mine este cu totul altul: doresc să subliniez aspectul legendar al procesului de denazificare post-Nürnberg, proces care, se subînţelege din cele prezentate până acum, devenise o imposibilitate.

În ce priveşte procesele de condamnare juridică, se pot observa câteva faze în perioada 1945 - 1950, fiecare din ele remarcându-se printr-un gradualism descendent. În prima fază avem de a face cu un control direct al proceselor de către tribunale militare ale ocupanţilor. În această fază, se pleacă de la prezumţia că populaţia locală s-a dovedit incapabilă să se opună nazismului şi să producă răsturnarea acestuia cu forţe proprii. Totuşi, sub egida şi controlul aliaţilor, funcţionează în această primă fază şi tribunale germane. În cele trei zone occidentale de ocupaţie au fost traduşi în faţa justiţiei şi condamnaţi pentru crime de război şi crime împotriva umanităţii un total de 5.025 persoane; aproape 800 dintre ele au fost condamnate la moarte, dar sentinţa a fost adeseori comutată, totalul celor executaţi ajungând la 486[1]. Majoritatea celor condamnaţi la moarte îşi aşteptau sfârşitul în închisoarea de la Landsberg. În afara sentinţelor pronunţate de către tribunalele aliaţilor, în perioada 1945 - 1950 alte 5.228 de persoane au fost condamnate de către tribunale germane[2]. Aici, procedura de judecată se desfăşura în baza Legii Nr.

[1] Tony Judt, *Postwar: A History of Europe Since 1945*, New York: The Penguin Press, 2005, p. 53; Devin O. Pendas, *The Frankfurt Auschwitz Trial, 1963-1965: Genocide, History, and the Limits of the Law*, 2006, p. 9.

[2] Devin O. Pendas, *The Frankfurt Auschwitz Trial, 1963-1965: Genocide, History, and the Limits of the Law*, p. 12.

10, decretată de către Consiliul de Control al Aliaţilor la 20 decembrie 1945, în scopul stabilirii unei „baze legale uniforme în Germania pentru urmărirea în justiţie a criminalilor de război şi a vinovaţilor de crime similare, alţii decât cei judecaţi de către Tribunalul Militar Internaţional" de la Nürnberg[1].

O nouă fază se preconizează odată cu trecerea în 1946 a responsabilităţii pentru procesul de denazificare din mâinile aliaţilor în cele ale autorităţilor judiciare locale care sunt, totuşi, supuse controlului aliat. Spre deosebire de prima fază, prezumţia este acum aceea că germanii ar fi totuşi capabili să-şi conducă de unii singuri epurarea şi să-şi iniţieze procesul de democratizare. Faza începe în zona de ocupaţie americană, odată cu aprobarea de către autorităţile de ocupaţie a noii legi privind eliberarea de naţional socialism şi militarism – mai cunoscută sub numele de Legea pentru denazificare[2]. Am putea numi această fază şi faza „prin voi înşivă" sau *do it by yourselves*. Ea începe la data de 5 martie 1946, când aproximativ 16 milioane de suspecţi de a fi participat la crime naziste sau de a fi colaborat cu naziştii aflaţi în zonele de ocupaţie din landurile Bavaria, Marele Hesse şi Baden-Württemberg sunt obligaţi să completeze chestionare conform aceleiaşi legi pentru denazificare. Legea împarte suspecţii în patru categorii: criminali principali, criminali, criminali secundari şi tovarăşi de drum.

Potrivit legii, criminalii majori (*Hauptschuldige*) urmau să fie excluşi din viaţa publică, propietăţile lor urmau să fie confiscate şi ei puteau fi pedepsiţi cu închisoare până la 10 ani sau traduşi în faţa tribunalelor care judecau crime de război. Cei categorisiţi drept criminali sau activişti ai fostului regim (*Aktivisten*) includeau participanţi activi sau sprijinitori ai regimului nazist, precum şi profitorii de pe urma acestuia. Ei riscau trimiterea în lagăre de muncă pe o perioadă de maximum cinci ani, confiscarea integrală sau parţială a proprietăţii si o interdicţie de a îşi exercita profesiunea sau de a participa la mediul de afaceri pe o perioadă similară. Criminalii secundari (*Minderbelastete*) urmau să fie plasaţi sub probă pe o perioadă de doi ani, în cursul căreia nu aveau voie să lucreze în

[1] Whitney R. Harris, *Tyranny on Trial: The Trial of the Major German War Criminals at the End of World War II at Nuremberg, Germany, 1945-1946*, p. 546.

[2] Elmer Plischke, "Denazification Law and Procedure", p. 824; John H. Herz, "The Fiasco of Denazification in Germany", pp. 570-573.

posturi altele decât cele de simplu muncitor şi puteau fi obligaţi să participe financiar la fondurile pentru recompensarea victimelor fostului regim. Tovarăşii de drum (*Mitläufer*) erau acea categorie de membrii nominali ai NSDAP-ului. Ei erau obligaţi să facă una sau mai multe donaţii către fondurile de despăgubire a victimelor, dar în general nu erau supuşi altor restricţii[1].

Numai în zona de ocupaţie americană fuseseră depistaţi nu mai puţin de 3,5 milioane de „posibili învinuiţi" (*chargeable*) pentru cele patru categorii, reprezentând aproximativ un sfert din totalul populaţiei zonei. Dintre aceştia, 930.000 au fost deferiţi justiţiei, fiind nevoiţi să răspundă actelor de acuzare întocmite de cele 545 de tribunale de denazificare însărcinate cu punerea în aplicare a celor patru categorii prevăzute de legislaţie. Dar numai o foarte mică parte dintre ei (1.549) au fost categorisiţi drept criminali majori. Aproximativ 21.000 au fost clasaţi în categoria criminalilor; 104.000 au fost consideraţi a fi fost criminali minori; iar marea majoritate, aproximativ 475.000, au fost clasaţi în categoria adepţilor. Nouă mii de indivizi au fost condamnaţi la închisoare, proprietăţile a 25.000 de persoane au fost confiscate, 22.000 au suferit pedeapsa interdicţiei de a participa la viaţa publică şi 30.000 au fost condamnaţi la diferite pedepse de muncă în folos obştesc. Dar aplicarea şi executarea pedepselor nu a durat mult. Aproximativ o jumătate dintre profesorii de liceu excluşi de la predare în 1946 fuseseră readmişi la catedră doi ani mai târziu. În Bavaria anului 1951, nu mai puţin de 94% dintre judecători şi procurori aveau un trecut nazist, tot aşa cum aveau 77% din funcţionarii Ministerului Finanţelor şi 60% dintre cei ai Ministerului bavarez al Agriculturii[2].

Acest lucrru s-a datorat în bună parte şi schimbărilor survenite în implementarea legislaţiei în următoarele faze. O a treia fază în procesul de denazificare, utilizând instrumente juridice, este marcată de amnistierea de către autorităţile de ocupaţie a unora dintre suspecţi. În favoarea amnistiilor, s-a adus argumentul că procurorii şi tribunalele nu mai puteau face faţă numeroaselor cazuri pe care ar fi trebuit altfel să le investigheze sau să le judece[3]. O explicaţie mult

[1] John H. Herz, "The Fiasco of Denazification in Germany", p. 824.

[2] Whitney R. Harris, *Tyranny on Trial: The Trial of the Major German War Criminals at the End of World War II at Nuremberg, Germany, 1945-1946*, pp. 545-546; Tony Judt, *Postwar: A History of Europe Since 1945*, pp. 56-8.

[3] Elmer Plischke, "Denazification Law and Procedure", p. 819.

mai plauzibilă ar consta în faptul că vânturile polare ale Războiului Rece se făceau deja simţite şi că aliaţii occidentali ajungeau din ce în ce mai mult la concluzia că în această situaţie inamicul de ieri poate deveni mâine un aliat indispensabil. În august 1946 aveau să fie amnistiaţi cei născuţi după 1 ianuarie 1919, cu excepţia celor clasificaţi anterior drept criminali majori sau a celor care avuseseră grad de comandă în mişcarea hitleristă de tineret, *Hilterjugend*; în ajunul Crăciunului aceluiaşi an, guvernatorul militar al zonei americane de ocupaţie avea să amnistieze pe toţi cei care nu fuseseră categorisiţi drept criminali majori sau activişti, precum şi pe cei suferind de un grad de invaliditate de peste 50 la sută[1].

În cea de-a patra fază, toţi cei clasaţi anterior în categoria activiştilor, care practic era constituită de toţi naziştii care nu fuseseră încă deferiţi justiţiei, aveau să fie scoşi din categoria celor care urmau să fie judecaţi. Mai mult, un amendament al legii privind eliberarea de naţional-socialism şi militarism avea să permită procurorilor germani reclasificarea activiştilor şi trecerea lor în categoria tovarăşilor de drum, dacă acest lucru este aprobat de către autorităţile de ocupaţie şi dacă nu a aparţinut uneia dintre organizaţiile declarate drept „criminale" de către Tribunalul Internaţional de la Nürnberg (Gestapo; Serviciul de securitate al SS; ofiţerii şi plutonierii din Waffen SS, precum şi ofiţerii din SA având grad de maior sau mai înalt; lideri ai NSDAP de la rangul de *Ortsgruppenleiter* şi mai sus; membrii ai Statului Major şi ai Înaltului Comandament al Armatei Germane)[2]. În ianuarie 1948 intrăm în cea de-a cincea fază a încetinirii procesului de denazificare[3], marcat de eliminarea cerinţei ca reclasificările dispuse de către procurorii germani să aibă acordul autorităţilor de ocupaţie. La numai câteva luni mai târziu, în martie, legea privind eliberarea de naţional socialism şi militarism este din nou amendată, eliminându-se din ea cele patru categorii de criminali. Între cele două amendamente din 1948, în luna februarie, o directivă a comandamentului militar american stipula eliberarea din lagăre a unor numeroase grupuri de nazişti care se aflaseră acolo în aşteptarea procesului.

[1] *Ibid*, p. 826; John H. Herz, "The Fiasco of Denazification in Germany", p. 573.
[2] John H. Herz, "The Fiasco of Denazification in Germany", p.574.
[3] *Ibid*, pp. 575-576.

În timp ce între anii 1945 – 1949 tribunale germane, activând sub egidă aliată, pronunţaseră 4.419 sentinţe de condamnare, după 1950, când aceste tribunale aveau să-şi redobândească *de facto* autonomia, numărul condamnărilor pronunţate în cazul crimelor naziste avea să scadă în mod simţitor. În anul 1949, s-au pronunţat 1.523 de condamnări, în timp ce în următorul an numărul condamnărilor avea să scadă la 809, apoi la 249 în 1951 şi la numai 21 în 1955. În manieră similară, numărul investigaţiilor deschise a scăzut de la 2.495 în 1950 la 467 în 1952 şi la 183 în 1957[1]. Tot acum aveau să fie puşi în libertate câţiva dintre cei condamnaţi în cadrul proceselor-succesoare celui de la Nürnberg – de exemplu fostul ministru al Finanţelor, contele Schwerin von Krosigk, condamnat la 10 ani închisoare, dar eliberat prin decizia Înaltului Comisar American în 1951, sau fostul ministru de Justiţie *ad interim* Franz Schlegenberger, condamnat la închisoare pe viaţă şi eliberat pe motive de sănătate în acelaşi an, ca şi von Krosigk[2].

Scăderea simţitoare a numărului de condamnări nu a fost numai rezultatul unor posibile îndoieli din partea procurorilor sau judecătorilor germani în ce priveşte legitimitatea juridică a unei legislaţii implementate *post-factum*. Nu există nicio îndoială că această scădere reflecta o decizie politică. Aşa cum arată Tony Judt, la scurt timp după terminarea războiului „a devenit clar că Germania (şi Austria) nu putea reveni la o administraţie civilă şi la o autoguvernare locală, nici chiar sub supraveghere aliată, dacă epurarea ar fi continuat într-o manieră susţinută şi consistentă”[3]. Sau cum acelaşi autor arată în altă lucrare[4]: „Problema reală a oricărui program consistent îndreptat către dezrădăcinarea nazismului din viaţa germană era aceea că în circumstanţele anului 1945, el era pur şi simplu impracticabil”. Sprijinul de care se bucurase nazismul în rândurile administraţiei publice şi ale magistraţilor fusese mult prea

[1] Devin O. Pendas, *The Frankfurt Auschwitz Trial, 1963-1965: Genocide, History, and the Limits of the Law*, pp. 14-15.

[2] Raul Hilberg, *Perpetrators, Victims, Bystanders: The Jewish Catastrophe 1933-1945*, London: Lime Tree, 1993, pp. 28-30.

[3] Tony Judt, “The Past Is Another Country: Myth and Memory in Postwar Europe,” în: IstvánDeák, Jan T. Gross, Tony Judt (eds.), *The Politics of Retribution in Europe: World War II and Its Aftermath*, Princeton: Princeton University Press, 2000, p. 297.

[4] Tony Judt, *Postwar: A History of Europe Since 1945*, p. 56.

larg pentru a face posibilă o asemenea încercare. Deja în anul 1946, viitorul cancelar german Konrad Adenauer îşi exprimase public îndoieli cu privire la un asemenea proces. Într-o cuvântare pronunţată in iulie, Adenauer afirma că procesul denazificării durează prea mult şi că el riscă să devină contraproductiv pentru democraţie şi să provoace o contra-reacţie naţionalistă[1]. Mai mult, aşa cum Adenauer avea să argumenteze într-o scrisoare adresată prietenului său Dannie Heinemann, un evreu de origine belgiană, felul în care fuseseră trataţi militarii germani şi poporul german după „prăbuşire" avusese drept rezultat „distrugerea" respectului german pentru uniforma militară. „Războiul, naţional socialismul şi tratamentul tuturor aspectelor militare de către aliaţi în Germania au creat o atmosferă deosebit de nefavorabilă" pentru rezistenţa occidentală la presiunile sovietice, îi scria Adenauer lui Heinemann după izbucnirea războiului din Coreea[2]. Când, în octombrie 1952, principalul partid de opoziţie, cel Social Democrat, critica în *Bundestag* numirea unor foşti oficiali ai regimului nazist în Ministerul Federal de Externe, Adenauer avea să replice: „trebuie să punem odată şi odată punct acestei adulmecări după nazişti (*Naziriecherei*)", argumentând că diplomaţia germană avea nevoie de personal capabil să vorbească limbi străine şi dispunând de abilităţi diplomatice. Dezbaterea din *Bundestag* fusese rezultatul unei investigaţii deschise în anul precedent, în urma raportului prezentat de Înaltul Comisar francez, care atrăsese atenţia că 62 din cei 100 de membri ai corpului diplomatic fuseseră evaluaţi de către curţile de denazificare ca fiind, într-o manieră sau alta, complici ai fostului regim, 43 dintre aceştia fiind foşti membri SS, iar 17 foşti membrii ai Serviciului de Siguranţă sau ai Gestapoului[3].

Numirile politice făcute de către Adenauer în acei primi ani ai Republicii Federale – şi în primul rând controversata numire a şefului său de cabinet, Hans Globke, viitor secretar de stat în Biroul Cancelarului – a reflectat ceea ce Jeffrey Herf avea să descrie cu sintagma „politica democratizării prin integrare". Este vorba de integrarea în rândul ţărilor occidentale şi în primul rând în NATO, şi implicit în adversitatea faţă de comunism şi alternativa modelului

[1] *Ibid*, p. 57.
[2] Jeffrey Herf, *Divided Memory: The Nazi Past in the Two Germanys*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997, pp. 269-70.
[3] *Ibid*, pp. 292-93.

sovietic. Globke, care servise în ministerul nazist prusac al internelor, îşi datora notorietatea comentariilor pe care le făcuse în sprijinul legilor rasiale de la Nürnberg. Doi dintre biografii lui Adenauer sugerează că tocmai această familiaritate a lui Globke cu oficialitatea nazistă l-a determinat pe cancelar să-l numească în acest post, pentru a evita capcana de a face alte numiri din rândul foştilor colegi ai lui Globke. Pe de altă parte, Herf întreabă: „Dacă Globke putea servi alături de Adenauer, ce rost mai avea epurarea altor oficiali compromişi, dintre cei care deţinuseră poziţii mai puţin importante?. În anii '50, şeful poliţiei în landul Rheinland-Palatinat era Wilhelm Hauser, fost *Obersturmführer* în SS şi responsabil pentru atrocităţile comise de nazişti în Bielorusia[1]. În anii 1950-1960, au izbucnit câteva scandaluri legate de trecutul nazist al unor înalţi oficiali germani. Astfel, Wolfgang Fränkel, fost procuror-general pe lângă Curtea Supremă (*Reichsgericht*) în timpul nazismului, a fost forţat să demisioneze în 1961 din postul de procuror general federal; iar Theodor Oberländer, expert demografic al Wehrmachtului în timpul războiului, s-a văzut nevoit să părăsească postul de ministru pentru problemele exilaţilor germani (*Vertriebenenminister*) în 1960[2]. Cu toate acestea, în 1966, Kurt Georg Kisienger, fost membru al partidului nazist (NSDAP), care lucrase în timpul războiului în cadrul Departamentului Radio al Reichului, avea să acceadă la cea mai puternică poziţie politică în Republica Federală – cea de cancelar[3]. Cea mai înaltă poziţie politică formală, cea de preşedinte al republicii, a fost ocupată de-a lungul a două mandate consecutive de către Heinrich Lübke, şi el fost oficial nazist[4].

Se remarcă, de asemenea, o schimbare marcantă în atitudinea aliaţilor occidentali faţă de acelaşi proces, odată cu „decolarea" (*take off*) Războiului Rece. Să luăm mărturia generalului Lucius Clay, şeful Comandamentului Militar General American în acele timpuri: „Principala noastră problemă administrativă", afirma acesta, „consta în găsirea unor germani rezonabil competenţi care să nu fi fost într-un fel sau altul asociaţi cu regimul nazist… Adesea…singurele persoane calificate păreau a fi fost foştii funcţionari de carieră… care

[1] Tony Judt, *Postwar: A History of Europe Since 1945*, p. 58.
[2] Devin O. Pendas, *The Frankfurt Auschwitz Trial, 1963-1965: Genocide, History, and the Limits of the Law*, p. 18.
[3] Jeffrey Herf, *Divided Memory: The Nazi Past in the Two Germanys*, p. 343.
[4] Tony Judt, Postwar: A History of Europe Since 1945, p. 811.

participaseră în proporţie mai mult decât nominală (potrivit definiţiei noastre) în activităţile Partidului Nazist"[1]. În timp ce în aprilie 1950, într-o scrisoare adresată lui Adenauer, Înaltul Comisar american pentru Germania, John J. McCloy, încă mai critica eforturile cancelarului de a obţine amnistierea naziştilor condamnaţi de către tribunalele aliate, la 31 ianuarie 1951 acelaşi McCloy comuta sentinţe la moarte, amnistia sau reducea pedepsele a 79 dintre cei 89 de criminali de război deţinuţi în închisoarea de la Landsberg. Nouă dintre aceştia primiseră sentinţa capitală, dar numai cinci dintre ei au fost executaţi, pedeapsa celorlalţi fiind comutată în închisoare perpetuă. Decizia comisarului, arată Herf, "reprezenta o concesie făcută unei Germanii Occidentale deja solid înclinată să «lase trecutul trecutului» în ce priveşte problema crimelor de război şi a celor împotriva umanităţii." În 1958 au fost eliberaţi şi ultimii deţinuţi din închisorile americane din Germania condamnaţi pentru crime de război[2].

În mod paradoxal, avea să remarce István Deák[3], Tribunalul Internaţional [de la Nürnberg] avea să se dovedească a fi o binecuvântare mascată pentru poporul şi autorităţile germane: traducând căpeteniile naziste în faţa justiţiei, Tribunalul părea să fi disculpat pe ceilalţi germani. De asemenea, problema pedepsirii a fost mai mult sau mai puţin scoasă din mâini germane. Consecinţa avea să fie că Germania a rămas aproape indiferentă faţă de pedepsire, cel puţin până în anii '70, când avea să cunoască o creşerere a interesului public faţă de istoria recentă a ţării şi a crimelor comise de germani.

În fapt, creşterea acestui interes poate fi trasată spre o dată anterioară celei specificate de istoricul american de origine maghiară. Anul 1958 a cunoscut ceea ce Devin O. Pendas descrie ca fiind o serie de „noi procese dramatice" în cadrul cărora opinia publică vest-germană avea să fie confruntată „atât cu întreaga oroare a crimelor naziste, cât şi cu proporţiile neglijării acestora de către autorităţile judiciare". Achitarea generalului SS Max Simon şi a cinci dintre subordonaţii acestuia, precum şi sentinţele blânde pronunţate împotriva celor şase foşti ofiţeri ai Wehrmachtului în procesul de la

[1] *Ibid*, p. 57.
[2] Jeffrey Herf, *Divided Memory: The Nazi Past in the Two Germanys*, p. 295.
[3] István Deák, "Introduction", p. 10.

Arnsberg în acelaşi an „au dat naştere celor mai timpurii forme de critică la adresa tratamentului extraordinar de blând pe care tribunalele vest-germane obişnuiau să-l acorde criminalilor nazişti”[1]. Alt proces desfăşurat în acelaşi an, în care principalul acuzat era fostul şef al poliţiei din Tislit, Bernard Fischer-Schwender, „a pus din nou în evidenţă absenţa oricărui efort serios sau sistematic de a descoperi sau a pune sub acuzare pe cei mai importanţi dintre făptaşi (*perpetrators*).” Aceste continue şi intenţionate „greşeli” judiciare, precum şi absenţa coordonării între diferitele landuri a efortului de a aduce în faţa justiţiei criminali nazişti aveau să ducă în cele din urmă, în luna octombrie a aceluiaşi an, la înfiinţarea unui oficiu central pentru investigarea crimelor naziste – cunoscut sub numele *Zentrale Stelle der Landesjustizverwaltung zur Aufklärung Nationalsozialistischer Verbrechen*. Oficiul se află în localitatea Ludwigsburg[2].

Dar, pentru ca această schimbare să poată surveni nu numai la nivel instituţional, ci şi (mai ales) la nivelul societăţii vest-germane, a fost nevoie de altă schimbare – una generaţională[3]. Aşa se explică faptul că Deák datează schimbarea în anii ’70. Sunt anii în care, aşa cum arată Judt, îşi face apariţia pe scena publică „generaţia sceptică” a copiilor născuţi după război, o generaţie care îşi manifestă curiozitatea faţă de „istoria recentă şi este ceva mai mult decât sceptică faţă de povestea care i-a fost spusă – sau mai precis nu i-a fost spusă – de către generaţia tăcută” a părinţilor ei[4]. Procesele de la sfârşitul anilor ’50, procesul Eichmann la Ierusalim în 1961, precum şi simbolica îngenunchere a cancelarului social-democrat Willy Brandt la memorialul din Ghetoul de la Varşovia – sunt toate elemente care contribuie la formarea a ceea ce poate fi denumit drept „provocarea contra memoriei.” Avem aici de a face cu

[1] Devin O. Pendas, *The Frankfurt Auschwitz Trial, 1963-1965: Genocide, History, and the Limits of the Law*, pp. 18-19.

[2] Donald Bloxham, 2004, “From Streicher to Sawoniuk: The Holocaust in the Courtroom” în Dan Stone (ed.), *The Historiography of the Holocaust*, Houndsmills: Palgrave, 2004, p. 404; Devin O. Pendas, *The Frankfurt Auschwitz Trial, 1963-1965: Genocide, History, and the Limits of the Law*, p. 20.

[3] Wulf Kansteiner, “The Rise and Fall of Metaphor: German Historians and the Uniqueness of the Holocaust,” în Alan S. Rosenbaum (ed.), *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, Boulder,CO: Westview, 2001, pp. 221-244.

[4] Tony Judt, Postwar: A History of Europe Since 1945, p. 814.

o generaţie care e destul de vârstnică pentru a-i aminti de trecutul nazist, dar în acelaşi timp este destul de tânără pentru a nu fi participat la comiterea atrocităţilor naziste; nu participarea personală afectează memoria acestei generaţii, ci mai degrabă povara responsbilităţii colective a participării la crimă a generaţiei părinţilor. Diferenţa dintre culpabilitate şi responsabilitate este una evidentă în cazul Holocaustului perceput şi reprezentat în Occident, dar ea rămâne deocamdată opacă în cazul perceperii şi reprezentării acestuia în estul continentului european. Şi vom vedea de ce. „Cearta istoricilor" (*Historikerstreit*) din anii 1980 a fost, în mare măsură, o „ciocnire a memoriilor". Pe de o parte a baricadei s-au aflat cei ce făceau dovada amneziei sau cei care încercau să explice trecutul prin ceea ce am denumit cu altă ocazie „externalizarea vinovăţiei"[1]. Cel mai proeminent reprezentant al acestora era (şi rămâne) istoricul conservator Ernst Nolte, ale cărui lucrări se bucură de largă popularitate în România şi în alte ţări foste comuniste – şi nu întâmplător. Nolte susţine că pentru a fi înţeles, nazismul trebuie să fie plasat în contextul timpului şi locului său, ca şi cum aceasta l-ar deosebi în cea mai mică măsură de alte ideologii. Plecând de la *Fascismul în epoca sa*, publicat pentru prima oară în 1963 (traducere engleză 1965) şi trecând prin *Germania şi războiul rece* (1974) şi cu deosebire în *Războiul civil european* (2005, publicat în original 1987), Nolte a dezvoltat tot mai intens teza potrivit căreia nazismul nu ar fi fost altceva decât o reacţie la bolşevism şi crimele acestuia, nimic altceva decât o emulare a celor bolşevice. La celălalt capăt al spectrului politic intelectual german, Jürgen Habermas avea să ia atitudine împotriva eforturilor istoricului conservator de a relativiza şi implicit trivializa[2] crimele naziste. Nici măcar cei mai „înţelegători" parteneri de dialog ai lui Nolte şi oarecum apropiaţi acestuia în evidenţierea crimelor bolşevice, cum ar fi François Furet, nu au putut împărtăşi în întregime opiniile sale[3]; Holocaustul, potrivit acestui

[1] Michael Shafir, "Antisemitism without Jews in Romania," în: *Report on Eastern Europe*, Vol. 2, No. 26, 1991, p. 29.

[2] Peter Gay, "Preface" în Peter Gay, *Freud, Jews and Other Germans: Masters and Victims in Modernist Culture*, New York: Oxford University Press, 1978, p. XI.

[3] François Furet, Ernst Nolte, *Fascism şi comunism,* Bucureşti, Univers, 2000.

argument, se distinge în singularitatea sa atât prin amploare, cât şi prin ambiţie şi prin încarnarea lipsită de precedent a Răului[1].

Istoria Austriei postbelice nu este foarte diferită, excepţie făcând faptul că aceasta şi-a asumat rapid postura de „prima victimă a nazismului", mai degrabă decât să se fi precipitat într-o retrospecţie a substanţialei sale contribuţii la înfăptuirea crimelor. Trebuie imediat subliniat însă că această postură, deşi îmbrăţişată cu asiduitate de către austrieci, le-a fost prezentată acestora „pe o tavă de argint" de către aliaţi; Declaraţia de la Moscova din 1943 (vezi supra) exonera Austria de orice responsabilitate[2], ca şi cum n-ar fi existat înainte de *Anschluss* niciun fel de colaboraţionism din partea austriecilor şi nici n-ar fi existat o contribuţie austriacă substanţială la structurile criminale naziste, atât în cadrul Wehrmachtului, cât şi mai ales în cadrul SS-ului şi al trupelor de *Einsatzkommando*. În anii '50, în rândul germanilor invidioşi pe soarta Austriei se afirma că ea reuşise performanţa de a-l exporta pe Hitler în Germania şi de a îl importa în Austria pe Beethoven.

Dintre cei 22 de acuzaţi şi condamnaţi în cadrul procesului Nürnberg I în octombrie 1946 (unul dintre ei, Martin Borman, condamnat *in absentia*), numai doi erau de origine austriacă: Ernst Kaltenbrunner, succesorul lui Reinhard Heidrich ca şef al *Reichssicherheitshauptamt*-ului după asasinarea lui Heidrich în 1943, şi Arthur Seyss-Inquart, care jucase un rol central în *Anschluss* şi avea mai apoi să devină adjunctul lui Hans Frank în teritoriile poloneze incluse în *Generalgouvernement* (locul multora din lagărele de exterminare şi de muncă forţată), iar apoi comisar al Reich-ului în Olanda. Cu toate acestea, Austria nu putea fi decât cu dificultate percepută „doar ca încă una din ţările ocupate de către nazişti". Austriecii fuseseră disproporţional reprezentaţi în cadrul SS-ului şi în administraţia lagărelor de concentrare. Din totalul celor şapte

[1] James Knowlton, Truett Cates, (Translators), 1993, *Forever in the Shadow of Hitler? Original Documents of the Historikerstreit, the Controversy Concerning the Singularity of the Holocaust*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1993, pp. 34 - 44, 56 - 57, 162 - 170, 260 – 62; Oded Heilbronner, "German or Nazi Antisemitism?" în: Dan Stone (ed.), *The Historiography of the Holocaust*, Houndmills: Palgrave, 2004, pp. 9-23; Tony Judt, *Postwar: A History of Europe Since 1945*, pp. 811 – 12; Andrei Marga, *Filosofia lui Habermas*, Iaşi, Polirom, 2006, pp. 48 - 9, 367, 407.

[2] Tony Judt, *Postwar: A History of Europe Since 1945*, p. 52.

milioane de austrieci, o zecime fuseseră membri ai NSDAP şi sfârşitul războiului a mai găsit în viaţă 536.000 de membri înregistraţi ai partidului. Totuşi, procesul de denazificare din cele două ţări nu suferă comparaţie. Numai 130.000 de austrieci au fost supuşi investigărilor sub suspiciunea de a fi participat la crime de război. Dintre aceştia, 23.000 au fost puşi sub acuzare şi 13.600 au fost condamnaţi. Au fost pronunţate 43 de sentinţe de condamnare la moarte, dintre care 30 au fost executate[1].

Potrivit lui Tony Judt, trei sunt cauzele care au determinat aliaţii să colaboreze în „spălarea" Austriei de vinovăţie pentru război. În primul rând, insistenţa că numai Germania trebuie să poarte această vină a fost o reflexie a unor vechi prejudecăţi, cum ar fi obsesia istorică a lui Winston Churchill cu expansionismul militar prusac. În al doilea rând, considerente geopolitice legate de viitorul politic incert al Europei Centrale au jucat de asemenea un rol. Deşi din interese opuse, atât sovieticii, cât şi aliaţii occidentali urmăreau să câştige recunoştinţa foştilor inamici din republica alpină. Dar Uniunea Sovietică avea raţiunile sale când sprijinea „spălarea" Austriei de orice vinovăţie: Dacă *Austria* era nevinovată, atunci cu siguranţă că responsabilitatea cetăţenilor ne-germani din alte state nu putea fi cercetată în detaliu. De aici marea performanţă realizată la Nürnberg, unde vinovăţia *germană* fusese distilată într-o serie de acte de acuzare rezervate în mod exclusiv pentru nazişti germani, şi aceia numai dintre rândurile câtorva selectaţi. Această problemă preocupase în mod deosebit autorităţile sovietice implicate în procesele crimelor de război; ele urmăreau să evite punerea în discuţie a unor probleme mai largi de ordin moral şi juridic, care ar fi putut atrage atenţia însăşi asupra practicilor sovietice înaintea şi în cursul războiului[2].

Oricât de ironic ar părea, aici, deci regăsim rădăcinile negaţioniste ale plasării întregului blam pentru crimele de război în exclusivitate asupra germanilor, practică deflectivă pe care am denumit-o în alte lucrări „Deutsche, Deutsche über alle"[3]. În sfârşit, a treia cauză a

[1] Tony Judt, "The Past Is Another Country: Myth and Memory in Postwar Europe," p. 297; Tony Judt, *Postwar: A History of Europe Since 1945*, p. 52.

[2] Tony Judt, "The Past Is Another Country: Myth and Memory in Postwar Europe", p. 296. sbl. autorului.

[3] Michael Shafir, *Între negare şi trivializare prin comparaţie: Negarea Holocaustului în ţările postcomuniste din Europa Centrală şi de Est*, Iaşi, Polirom, 2002, pp. 50-66.

exonerării totale a Austriei se va găsi (ca şi în cazul Germaniei, dar ea ne-exonerată) în faptul că aliaţii au ajuns treptat la concluzia că o revenire la administraţia civilă ar fi imposibilă fără plasarea acesteia în mâinile oficialităţilor care serviseră cu abnegaţie cauza nazistă.

Puţin timp după ce aliaţii căzuseră de acord, în 1946, ca austriecii să fie lăsaţi să conducă ei înşişi propria lor denazificare, în 1947 s-a aprobat o lege care făcea diferenţă între nazişti implicaţi „mai mult" şi cei implicaţi „mai puţin" în implementarea politicii fostului regim. Cea de-a doua categorie, incluzând circa o jumătate de million de persoane, a fost amnistiată în 1948. Cei care aparţinuseră primei categorii (aproximativ 42.000) au trebuit să aştepte exonerarea juridică până în 1956, dată după care „austriecii pur şi simplu au uitat totalmente că ar fi fost vreodată încurcaţi cu Hitler". Între 1945 – 1955, au fost pronunţate un total de 13.607 condamnări, dar numai 18 condamnări urmau să fie pronunţate în următorii 17 ani. Oricum, majoritatea forţelor politice majore din Austria postbelică „erau interesate în oblojirea şi flatarea electoratului fost - nazist, o forţă politică semnificativă şi care avea să modeleze viitorul politic al ţării"[1].

Nu poate fi trecut cu vederea faptul că în Austria nu am avut niciodată de a face cu o „gâlceavă a istoricilor"[2]. Evreii austrieci au preferat în general să devină părtaşi la această amnezie[3]. Excepţiile[4] nu fac decât să confirme regula. Adeseori, adepţii amneziei subliniază faptul că Bruno Kreisky a îndeplinit funcţia de cancelar între 1970 - 1983, dar este trecut cu vederea faptul că pentru a putea ocupa această poziţie, evreul Kreisky (pe deasupra şi socialistul Kreisky) a găsit necesar să se boteze. Un alt caz notoriu este cel al

[1] Donald Bloxham, "From Streicher to Sawoniuk: The Holocaust in the Courtroom", p. 399; Tony Judt, *Postwar: A History of Europe Since 1945*, pp. 52-3.

[2] F. Parkinson (ed.), *Conquering the Past: Austrian Nazism Yesterday and Today*, Detroit: Wayne State University Press, 1989; Bruce F. Pauley, "Austria" in D.S. Wyman (ed.), *The World Reacts to the Holocaust* (Baltimore, Johns Hopkins University Press), 1996.

[3] Tony Judt, "The Past Is Another Country: Myth and Memory in Postwar Europe", p. 313.

[4] A. Pelinka, E. Weinzierl (Hrsg)., *Das grosse Tabu: Österreichs Umgang mit seiner Vergangenheit*, Wien: Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei, 1987; G. Bischof, A. Pelinka (eds.), *Austrian Historical Memory and National Identity*, London: Transaction, 1997; A. Pelinka, *Austria: Out of the Shadow of the Past*, Oxford, Westview Press, 1998.

lui Kurt Waldheim, ales preşedinte în anul 1986. Fostul Secretar-General al ONU servise în timpul celui de-al Doilea Război Mondial ca ofiţer de informaţii în Iugoslavia (mai precis, în Croaţia), unde aparent participase la transportarea evreilor greci către lagărele de exterminare. Deşi descoperirea acestor detalii a contribuit, după cât se pare, la înfrângerea lui Waldheim în obţinerea unui al doilea mandat prezidenţial în 1992, ocazia a servit şi la afişarea deschisă a unor atitudini antisemite, cum ar fi cele adoptate de către populistul Jörg Haider.

Războiul Rece, aşadar, a încurajat în rândul statelor occidentale uitarea crimelor din cursul celui de-al Doilea Război Mondial, înlocuindu-le cu „punerea în evidenţă a anti-comunismului" care unea foştii inamici. Absenţa unei motivaţii germane de a urmări consecvent în justiţie criminalii de război a continuat până în 1958, iar absenţa aceleiaşi motivaţii continuă în Austria până în zilele noastre. Ea şi-a găsit paralela în modalitatea cu care aliaţii occidentali au găsit de cuviinţă să trateze această problemă. Cifrele grăiesc de la sine. În cursul primilor cinci ani după război, autorităţile britanice au trimis în faţa justiţiei peste 1.000 de persoane (majoritatea lor germani), iar autorităţile americane peste 1.800 de suspecţi. După 1950, „nici unele, nici altele, nu vor mai pune sub acuzare un criminal de război până în 1999, când la Londra a început procesul lui Anthony Sawoniuk, un bielorus suspectat de colaboraţionism şi crimă". Autorităţile franceze de ocupaţie au pus sub acuzare între 1945 – 1954 peste 2.000 de persoane, marea majoritate a actelor de acuzare fiind înaintate tribunalelor în prima jumătate a acestei perioade. Francezii nu au mai găsit de cuviinţă să redeschidă procese legate de cel de-al Doilea Război Mondial până în 1987, anul în care a început procesul contra lui Klaus Barbie[1]. Cât despre notoriul colaboraţionism francez al guvernului de la Vichy, acesta constituie un capitol aparte, care nu poate fi analizat în cadrul spaţiului restrâns care îmi stă la dispoziţie.

[1] Donald Bloxham, "From Streicher to Sawoniuk: The Holocaust in the Courtroom", pp. 398-9.

Bibliografie:

- Bartoszewki, W., "Address Delivered by Władzsław Bartosyewski, Polish Minister of Foreign Affairs, Holocaust Memorial Museum in Washington, DC, 5 April 2001" în Anthony Polonski, Joanna Michlik (eds.), *The Neighbors Respond: The Controversy over the Jedwabne Massacre in Poland*, Princeton, Princeton University Press, 2004, pp. 126-129.
- Bischof, G., Pelinka, A., (eds.), *Austrian Historical Memory and National Identity*, London, Transaction, 1997.
- Bloxham, Donald, "From Streicher to Sawoniuk: The Holocaust in the Courtroom" în Dan Stone (ed.), *The Historiography of the Holocaust*, Houndsmills, Palgrave, 2004.
- Connot, Robert E., *Justice at Nuremberg*, New York, Carroll & Graf Publishers, 2000.
- Davidson, Eugene, *The Trial of the Germans: Nuremberg 1945-1946*, New York, Macmillan, 1966.
- Deák, István, "Introduction" în: István Deák, Jan T. Gross, Tony Judt, *The Politics of Retribution in Europe*, (Princeton, Princeton University Press), 2000, pp. 3-14.
- Furet, François, Nolte, Ernst, *Fascism şi comunism*, Bucureşti, Univers, 2000.
- Fyfe, Maxwell (Earl of Kilmuir), *Political Adventure: The Memoirs of the Earl of Kilmuir*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1964.
- Gay, Peter, "Preface" în Peter Gay, *Freud, Jews and Other Germans: Masters and Victims in Modernist Culture,* New York, Oxford University Press, 1978, pp. VII-XVIII.
- Gilbert, G.M., *Nuremberg Diary* (n.p.), Da Capo Press, 2000.
- Goldensohn, L., *Nuremberg Interviews: An American Psychiatrist's Conversations with the Defendants and Witnesses*, New York, Alfred A. Knopf, 2005.
- Harris, Whitney R., *Tyranny on Trial: The Trial of the Major German War Criminals at the End of World War II at Nuremberg,*

Germany, 1945-1946, Dallas, Southern Methodist University Press, 1999.

- Heilbronner, Oded, "German or Nazi Antisemitism?" în Dan Stone (ed.), *The Historiography of the Holocaust*, Houndmills, Palgrave, 2004, pp. 9-23.
- Herf, Jeffrey, *Divided Memory: The Nazi Past in the Two Germanys*, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1997.
- Herz, John H., "The Fiasco of Denazification in Germany" în: *Political Science Quarterly*, Vol. 63, No. 4, 1948, pp. 569-594.
- Heydecker, Joe J., Leeb, Johannes, *The Nuremberg Trial: A History of Nazi Germany as Revealed Through the Testimony at Nuremberg*, Estport, CT, Greenwood Press, 1975.
- Hilberg, Raul, *Die Vernichtung der europäischen Juden*, Vol. 3, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1990.
- Hilberg, Raul, 1993, *Perpetrators, Victims, Bystanders: The Jewish Catastrophe 1933-1945*, London, Lime Tree, 1993.
- Jackson, Robert H., *The Nuremberg Case*, New York, Alfred A. Knopf, 1946.
- Judt, Tony, "The Past Is Another Country: Myth and Memory in Postwar Europe," în István Deák, Jan T. Gross, Tony Judt (eds.), *The Politics of Retribution in Europe: World War II and Its Aftermath*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 293-323.
- Judt, Tony, *Postwar: A History of Europe Since 1945*, New York, The Penguin Press, 2005.
- Kansteiner, Wulf, "The Rise and Fall of Metaphor: German Historians and the Uniqueness of the Holocaust," în: Alan S. Rosenbaum (ed.), *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, Boulder, CO: Westview, 2001, pp. 221-244.
- Knowlton, James, Cates, Truett, (Translators), *Forever in the Shadow of Hitler? Original Documents of the Historikerstreit, the Controversy Concerning the Singularity of the Holocaust*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1993.
- Marga, Andrei, *Filosofia lui Habermas*, Iaşi, Polirom, 2006.
- Nolte, Ernst, *Three Faces of Fascism: Action Française, Italian Fascism, National Socialism*, London, Weidenfeld& Nicholson, 1965.
- Nolte, Ernst, *Deutschland und der Kalte Krieg*, München, Piper Verlag, 1974.

- Nolte, Ernst, *Războiul civil european 1917-1945: Naţional-Socialism şi Bolşevism*, Bucureşti, Editura Runa, Grupul Editorial Corint, 2005.
- Parkinson, F. (ed.), *Conquering the Past: Austrian Nazism Yesterday and Today*, Detroit, Wayne State University Press, 1989.
- Pauley, Bruce F., "Austria" în D.S. Wyman (ed.), *The World Reacts to the Holocaust*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996.
- Pelinka, A., *Austria: Out of the Shadow of the Past*, Oxford, Westview Press, 1998.
- Pelinka, A., Weinzierl, E., (Hrsg)., *Das grosse Tabu: Österreichs Umgang mit seiner Vergangenheit*, Wien, Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei, 1987.
- Pendas, Devin O., *The Frankfurt Auschwitz Trial, 1963-1965: Genocide, History, and the Limits of the Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Plischke, Elmer, "Denazification Law and Procedure", în *American Journal of International Law*, Vol. 41, No. 4, October, 1947, pp. 807-827.
- Shafir, Michael, "Antisemitism without Jews in Romania", în *Report on Eastern Europe*, Vol. 2, No. 26, 1991, pp. 20-32.
- Shafir, Michael, *Între negare şi trivializare prin comparaţie: Negarea Holocaustului în ţările postcomuniste din Europa Cenrală şi de Est*, Iaşi, Polirom, 2002.
- Shafir, Michael, „Nürnberg II? Mitul denazificării şi utilizarea acestuia în martirologia competitivă Holocaust-Gulag", în: *Caietele Echinox*, Vol. 13, 2007, pp. 87-104.
- Smith, Bradley, *Reaching Judgement at Nuremberg*, New York, Basic Books, 1976.
- Taylor, Telford, *War Crimes and International Law*, Carnagie Endownment for International Peace, no. 150, April, 1949.

Summary

The denazification precedent is often mentioned as an example that should be emulated in the former communist states of Eastern and Central Europe. However, an attentive examination of events in counties such as West Germany and Austria in the postwar period is bound to place under a question mark the reality of the denazification process, which has been turned into a myth.

SECŢIUNEA A II-A

ISTORIA EVREILOR

BRESLE EVREIEŞTI DIN ŢARA ROMÂNEASCĂ ÎN PERIOADA REGULAMENTARĂ

Daniela Rădescu

În perioada 1774–1821, ca urmare a unor modificări ale mentalului colectiv intern şi în contextul situaţiei internaţionale dominată de „criza orientală", are loc un avans al noilor relaţii moderne capitaliste. Momentele cheie sunt Tratatul de la Adrianopol şi apariţia Regulamentelor Organice.

Prin Tratatul de la Adrianopol (2/14 septembrie 1828), între Rusia şi Turcia erau reglementate frontierele dintre cele două imperii, se făceau referiri la situaţia Serbiei, Greciei şi cu privire la regimul teritoriilor româneşti: Dobrogea rămânea sub directa stăpânire şi administraţie a Turciei[1], Principatele rămâneau sub suzeranitatea Porţii, dar li se garantau privilegiile recunoscute prin „capitulaţiile lor, tratatele încheiate între cele doua imperii sau prin *hatişerifurile* date în diferiţii ani", se acorda libertatea comerţului şi era acceptată administraţia nationalã şi garantată libertatea cultului[2].

Într-un act separat, anexat tratatului, se făcea referire la modul de alegere a domnilor în Principate, precum şi la durata domniei, se acorda domnitorilor toată libertatea în rezolvarea problemelor interne, alături de Divanul ţării, erau desfiinţate *raialele* din stânga Dunării, teritoriile lor fiind restituite Ţării Româneşti, iar graniţa era stabilită pe *thalweg*-ul Dunării. Se interzice stabilirea supuşilor mahomedani în „Muntenia, Oltenia ca şi în Moldova", cei care posedau bunuri imobiliare erau obligaţi să le vândă într-un interval de timp de un an şi jumătate. Tratatul prevedea dreptul guvernelor Principatelor de a stabili cordoane de carantină obligatorie pentru musulmani sau pentru creştini, la graniţă sau în interior, libera navigaţie pe Dunăre. Erau desfiinţate definitiv toate obligaţiile de furnituri şi braţe de muncă, precum şi orice alte obligaţii băneşti plătite până acum sub diferite forme; în afară de *haraci*, Principatele trebuiau să plătească Porţii, în acord cu dispoziţiile *hatişerifului* din 1802, dările *idiye* şi

[1] Articolul III al tratatului *Acte şi documente relative la istoria renaşcerii româneşti,* Bucureşti, 1900, Vol. I, doc. nr. 62.

[2] Cf. art. II al tratatului.

rekiabeşi, o sumă egală cu valoarea tributului la fiecare domnie nouă.

Un alt act separat stabilea plata eşalonată a despăgubirilor de război, Silistra şi cele două Principate urmând să rămână sub ocupaţie militară până la achitarea integrală a sumei, ocupaţia rusă ce a durat până în anul 1834 fiind rezultatul acestei stipulaţii. Poarta se obliga să aprobe regulamentele administrative elaborate în timpul ocupaţiei, regulamente ce trebuia să servească drept bază a întregii administraţii ulterioare, cu condiţia să nu lezeze sub nicio formă drepturile de suzeranitate ale Sublimei Porţi[1].

Regulamentul Organic – noua organizare fiscală.

Dar evenimentul esenţial se petrece pe plan intern şi este reprezentat de adoptarea Regulamentului Organic, reflex al dorinţelor de schimbare internă de tip iluminist a vârfurilor boiereşti şi patronat de facilitatea „experimentelor" modernizatoare ale autorităţilor de ocupaţie ţariste. Prin prevederile sale, Regulamentul a introdus organizarea finanţelor pe baze noi, se hotărăşte pentru prima dată crearea unui buget al ţării în încercarea de a se stabili un echilibru între cheltuieli şi venituri şi obligaţiile fiscale ale fiecărui locuitor, fără drept de schimbare. Astfel era separată vistieria statului de vistieria domnului[2]. Prin noua lege se creau patru categorii de cetăţeni impozabili.

Prima categorie o constituiau plugarii, muncitorii şi toţi locuitorii din oraşe şi târguri, meseriaşi şi „industriaşi" care nu plăteau „dare pentru patentă" sau care nu făceau parte din rândul privilegiaţilor. Aceştia plăteau o capitaţie de 30 de lei pe an de fiecare familie, darea având caracter fix.

Ţiganii, robi ai statului, formau a doua categorie şi plăteau o capitaţie de 50 de lei (aurarii) şi 30 de lei (ceilalţi).

A treia categorie o reprezentau mazilii,care plăteau 45 de lei „pentru fiecare".

[1] Textul întregului tratat a fost publicat în Acte şi documente relative la istoria renaşcerii româneşti, Bucureşti, 1900, Vol. I, nr. 63 şi în traducere românească, Tractat de pace între Măriea sa Împăratul tuturor Rossiilor şi Padişahul Otomanilor incheiat la Adrianopole în 2 septemvrie 1829, Iaşi, 23 p.

[2] Regulamentele organice ale Valahiei şi Moldovei, Bucureşti, 1944, art.61.

Ultima categorie era reprezentată de negustorii şi meşterii din oraşe şi târguri care făceau parte din corporaţii (bresle) şi care primeau o patentă ce le conferea anumite drepturi: erau scutiţi de capitaţie şi de orice alte obligaţii faţă de stat, iar sumele pe care trebuiau să le plătească variau, în funcţie de cele două „clasuri" în cazul meşterilor şi de cele trei „stări" în cazul negustorilor[1]. În schimbul unei taxe pe care o plăteau la vistierie, primeau o autorizaţie de practică a profesiei lor, patentă care le dădea dreptul să facă parte dintr-o breaslă. Această taxă trebuia plătită obligatoriu de către aceia ce nu făceau parte din categoriile de privilegiaţi „precum fii de boieri, neamuri, *asidoţi* cum se numesc acum şi sunt sau vor să se numească şi să fie neguţători şi meseriaşi"[2]. „Sudiţii" dornici să se ocupe cu negustoria şi meseriile primeau patente în schimbul taxei cuvenite „fără însă a-şi pierde doveditele drepturi ale sudiţilor"[3].

Regulamentul a menţinut categoriile de privilegiaţi (boierii, neamurile, postelnicii, preoţii şi diaconii), scutite de orice impozit[4].

Pentru a se avea o evidenţă clară asupra cuantumului de venituri ale statului, Regulamentul hotăra întocmirea catagrafiei tuturor birnicilor pe sate, o dată la şapte ani, începând cu anul 1831. Aceasta era realizată de către o comisie specială pentru fiecare judeţ. Catagrafii similare erau întocmite şi pentru categoriile de privilegiaţi, precum şi pentru patentarii din târguri şi oraşe. Pentru această din urmă categorie se făcea distincţie între cei ce practicau o meserie şi aveau prăvălie şi cei ce practicau fără prăvălie şi erau împărţiţi în două categorii: meşteri şi calfe. Pentru oraşul Bucureşti, întocmirea catagrafiei cădea în sarcina „fiecărui staroste de breaslă, ajutat de patru sau doi breslaşi, epitropi; urma să fie verificată şi adeverită prin semnătura unui boier de rangul întâi şi a unui agă al oraşului"[5]. Pentru celelalte oraşe, întocmirea intra în atribuţiile a doi staroşti, în final catagrafia fiind verificată şi adeverită de către o comisie specială, creată pentru fiecare judeţ în parte. Catagrafia

[1] Regulamentele organice ale Valahiei şi Moldovei, Bucureşti, 1944, art.67, 90.

[2] *Ibidem*, art. 90 si anexa nr. 4 – „Instrucţiuni speciale de ordin ethnic, privind soarta funcţionarilor şi arhivelor ispravnicăturilor de străini", vezi A.S.B., „Vistieria Ţării Tomăneşti", dos. 3206/1831, f.56.

[3] Vezi A.S.B., „Vistieria Ţării Tomăneşti", dos. 4212/183, f.126, 139.

[4] *Ibidem,* art.73, 81-83,108-111.

[5] *Ibidem,* art.85, 88.

patentarilor nu avea un caracter fix, putând fi operate modificări trimestriale. Din acest motiv, vistieria era nevoită să întocmească evidenţe cu dările de peste an ale negustorilor şi meşteşugarilor[1].

Bresle de meşteşugari – istoric

Apariţia breslelor de meşteşugari, ca asociaţii profesionale libere, a fost atestată la sfârşitul secolului al XVI-lea, fenomenul atingând apogeul în cel de-al XVIII-lea şi la începutul secolului al XIX-lea. În preajma anului 1800, la Bucureşti erau atestate 36 de bresle, iar în anul 1821, în capitala Ţării Româneşti numărul breslelor era de 40. În ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea, sub impactul dominaţiei otomane, breslele au suferit o puternică influenţă orientală, cele mari fiind denumite *iznafuri*, iar celelate *rufeturi*. Aceeaşi influenţă au suferit-o şi denumirile sub care erau cunoscuţi staroştii diferitelor bresle: *cuiumbaş* (staroste de argintari), *cacaşubaşa* (de zugravi) etc. Condiţiile juridice erau incluse într-un hrisov domnesc la data înfiinţării breslelor de meşteşugari, confirmat în momentul când se succedeau doi domni. Ierarhia profesională a breslaşilor cuprindea pe primul loc meşterii, urmau apoi calfele ce puteau ajunge meşteri numai în urma unui examen însoţit de o probă practică, şi ucenicii care învăţau meşteşugul respectiv timp de câţiva ani, după care treceau în rândul calfelor. Starostele breslei, ales de obştea ei, se bucura de anumite prerogative: angaja calfele şi ucenicii, distribuia materia primă, judeca procesele dintre breslaşi, avea în păstrare hrisovul, catastihul, arhiva şi sigiliul acesteia, acorda ajutoare băneşti breslaşilor în caz de boală, bătrâneţe şi deces din sumele strânse în cutia breslei provenind din taxe şi amenzi. El era ajutat în exercitarea funcţiei sale de mai mulţi epitropi, aleşi din rândul breslaşilor. Breslele contribuiau cu sume mari la construirea, repararea sau întreţinerea unor biserici, se ocupau de rezolvarea problemelor profesionale ale breslaşilor, pe care le rezolvau într-o adunare restrânsă sau anuală a întregii obşti[2], în Ţara Românească funcţiile breslelor fiind de ordin economic, social, militar şi religios.

[1] *Ibidem*, art.116.

[2] Şt. Olteanu, C. Şerban, Meşteşugurile din Ţara Românească şi Moldova în Evul Mediu, Bucureşti, 1969, pp.405-415.

Noua organizare fiscală introdusă de Regulament a fost adusă la cunoştinţa publicului de către vistieria ţării la 26 iunie 1831, noile impozite urmând să intre în vigoare începând cu acelaşi an, 1 iulie. Prin articolul 61, Regulamentul anula toate vechile hrisoave de breaslă şi, ca urmare, şi toată vechea organizare a negustorilor şi meseriaşilor. În locul lor, se creau numai două grupe principale, numite *corporaţii*: cea a negustorilor şi cea a meseriaşilor. Oficial, erau recunoscute în toate oraşele şi târgurile şi orice problemă de natură administrativă sau fiscală legată de membrii celor două corporaţii se discuta şi se rezolva numai prin ele. Bucureştiul a făcut excepţie de la regulă deoarece numărul patentarilor era superior numeric, în cadrul celor două corporaţii apărând organizaţii mai mici, numite în documente *iznafuri*, „bresle" şi chiar „corporaţii".

Iznafurile erau subordonate corporaţiilor din toate punctele de vedere şi, deşi era prevăzut că acestea nu pot exista decât în Bucureşti, din cauza problemelor legate de specificul diferitelor meserii, existenţa lor a fost aprobată şi în alte oraşe şi târguri începând cu anul 1840.

În epoca următoare anului 1831, actul de înfiinţare a breslei nu mai are caracter de hrisov, ci pe acela al unei simple înţelegeri între breslaşi, aprobată de autoritatea administrativă. Prevederile stipulate în aceste înţelegeri (statute) trebuiau aprobate de majoritatea breslaşilor, urmând să fie supuse adeveririi de către magistratul oraşului din care făcea parte breasla, după care erau înaintate Vorniciei Dinlăuntru şi Vistieriei. Acestea se asigurau ca niciuna din prevederi să nu contravină stipulaţiilor Regulamentului, că înfiinţarea noii bresle în cardrul corporaţiei de patentari era necesară şi numai apoi aprobau, integral sau parţial, textul[1].

Raţiunea care a determinat autoritatea de stat să menţină breslele, iniţial în Bucureşti şi ulterior şi în alte oraşe, a fost de ordin administrativ – o evidenţă cât mai precisă şi sigură a încasărilor fiscale pe care le colectau prin intermediul celor doi staroşti de patentari, care, la rândul lor, aveau de-a face numai cu 30 de staroşti de breaslă[2].

[1] A.S.B., „Vornicia din Lăuntru", dos.1408/1843, f.14.

[2] Vladimir Diculescu, *Bresle, negustori şi meseriaşi în Ţara Românească (1830-1848),* Bucureşti, Editura Academiei, 1973, p.90.

Deşi pricinile de orice natură ivite între locuitori puteau fi aduse în faţa unor instanţe judecătoreşti înfiinţate de Regulamentul Organic, marea majoritatea a statutelor breslelor prevedeau ca neînţelegerile să fie judecate în primă instanţă de către starostele si epitropii breslei, în acest scop având loc o reuniune în fiecare duminică. În cazul persistării litigiului, părţile se puteau adresa forurilor judecătoreşti numai după înaintarea raportului din partea judecătorilor breslei[1].

Breslele continuă să aibă un aspect social, preocupându-se de comportamentul membrilor breslaşi în cadrul societăţii, ca şi de situaţia familiilor lor în caz de boală sau deces, prin acordarea unui ajutor financiar din cutia breslei[2].

Dacă iniţial breasla avea rolul să reglementeze producţia de marfă, calitatea, preţul de desfacere, achiziţionarea de materii prime şi angajarea de personal, în perioada de care discutăm, funcţiile lor economice aproape că nu au mai existat. Stipulaţii cu caracter economic erau întâlnite uneori în statutele breslelor, dar numai pentru a preîntâmpina eventualele neînţelegeri dintre meseriaşi sau sub forma unor constrângeri[3].

Prin Regulament, negustorii şi meseriaşii dobândeau drepturi politice, însă nu în calitate de breslaşi, ci în calitate de patentari. Sunt trataţi ca exponenţi ai clasei sociale în formare, burghezia, reprezentanţii înstăriţi fiind atraşi treptat în viaţa politico-administrativă, atât în mediul urban, cât şi rural. Drepturile erau în funcţie de categoria patentei pentru care optau, cei din categoriile superioare având drepturi mult mai mari. Domnul trebuia ales de către Obştească Adunare extraordinară, compusă din 190 de membri, 159 reprezentanţi ai boierilor, mitropolitul şi trei episcopi şi 27 de deputaţi, reprezentanţi ai corporaţiilor de negustori şi meseriaşi[4]. Membrii tribunalelor de comerţ erau aleşi din rândul negustorilor ce posedau patentă de categoria întâi (pentru Bucureşti, 3 din 5 membri, iar la Craiova doi din trei membri).

Breslele continuă, dar într-o manieră temperată, tradiţia veche în ceea ce priveşte funcţiile religioase: sprijină cu sume de bani

[1] *Ibidem*, p.91.

[2] Şt. Olteanu, C. Şerban, Meşteşugurile din Ţara Românească şi Moldova în Evul Mediu, Bucureşti, 1969, pp327-335.

[3] Vladimir Diculescu, *Ibidem,* p 94.

[4] Regulamentele Organice..., art. 1-3, 6, 14-16.

bisericile, respectarea repaosului duminical şi a sărbătorilor religioase[1].

În perioada regulamentară, întâlnim trei tipuri de bresle: de meşteşugari, în care ierarhia respecta cele trei trepte întâlnite şi în epocile anterioare (ucenici, calfe şi meşteri), ocupându-se de rezolvarea problemelor legate de respectarea acestui sistem de subordonare; de negustori, în cadrul cărora activitatea nu era legată de un meşteşug, consta într-o simplă activitate de negoţ, la baza lor stând mai mult raţiuni de ordin administrativ şi de reglementare a relaţiilor dintre vânzători şi cumpărători; breslele etnice au existat în Ţara Românească începând cu secolul al XVIII-lea, fiind reprezentate de două naţionalităţi, evrei şi armeni.

„Breasla evreilor"din Ţara Românească avea un caracter mixt, etnic şi economic, prin ea fiind reglementate raporturile dintre obştea evreiască şi autoritatea domnească. În schimbul unor obligaţii fiscale, ei aveau dreptul să facă comerţ, să se organizeze şi administreze după o jurisdicţie proprie, să-şi creeze o viaţă religioasă şi să ridice o sinagogă. În general, se bucurau de o anumită autonomie internă, conducerea breslei fiind asigurată de un staroste ce avea rol fiscal-administrativ şi de locţiitor de *hahambaşă* (în Moldova conducerea religioasă a obştii era asigurată de un rabin confirmat de domnie şi recunoscut, odată cu sporirea numărului membrilor obştii, ca *hahambaşa*, mare rabin al tuturor evreilor din Moldova, ulterior încorporându-i şi pe cei din Ţara Românească). Prin plata dărilor, membrii obştii evreieşti erau cuprinşi în rândul breslelor de negustori şi meseriaşi neortodocşi, dar pământeni, nu de străini[2].

Prin prevederile Regulamentului Organic, în 1831 au fost desfiinţate instituţia starostiei şi *hahambaşiei*, care au fost înlocuite de o epitropie. Prima legiuire cu caracter constituţional a Principatelor nu acorda evreilor drepturi politice, admiţând accesul la cetăţenie doar străinilor de rit creştin, stipula expulzarea străinilor ce nu practicau „un meşteşug folositor ţării" sau interzicea evreilor să ia moşii în arendă[3]. Desfiinţarea breslelor de tip vechi şi intrarea

[1] *Ibidem*, pp.96-97.
[2] *Istoria românilor*, vol.VI, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2002, p.66.
[3] D. Vitcu, „Chestiunea evreiască în relaţiile româno-americane timpurii", în *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*, I, 1996, p.167.

acestor comunităţi în rândul pământenilor au atras o serie de probleme legate de faptul că. pentru orice nemulţumire, reprezentanţii se vedeau nevoiţi să trateze direct cu autorităţile româneşti. De cele mai multe ori, plângerile făcute forurilor superioare, în special Vistieriei, erau legate de modul în care era achitată taxa pentru patentă. Ca urmare, s-a hotărât reînfiinţarea breslei evreilor din Bucureşti în şedinţa din 18 august 1832 a Sfatului administrativ extraordinar. Se stabileau raporturile dintre membrii obştei şi autorităţile de stat, precum şi atribuţiile breslei de evrei din Bucureşti[1]. Negustorii şi meseriaşii evrei sunt scoşi de sub autoritatea staroştilor de *iznafuri*, încasările fiind făcute de către epitropii breslei evreilor. Se prevedea separarea între „ovreii spanioli sau turceşti şi ovreii lăşeşti, care deosebit pot avea *havrele*, *hahamii* şi dascălii lor fără să se amestece unii cu alţii". În acest scop erau aleşi patru oameni odată la doi ani, doi pentru cei spanioli, doi pentru ceilalţi, fiecare fiind responsabil pentru breasla sa de achitarea taxei de patentă, de îngrijirea „aşezămintelor obşteşti". Totodată, erau responsabili pentru actele pe care le întocmeau în faţa *agiei* şi aveau dreptul „a cerceta prigonirile dintre dânşii şi se vor sili să se împăciuiască." *Hahambaşii* şi dascălii erau obligatoriu aleşi dintre ovreii pământeni, nu dintre sudiţi „în toată vremea să fie supuşi a merge după chemările ce li se vor face de către feliuri de dregători".

În acelaşi an, într-o cerere făcută de către obştea evreilor din Slam-Râmnic către Vistierie ca urmare a neînţelegerilor legate de încasarea dărilor dintre evreii patentari şi starostele de patentari, se solicita acordul pentru alegerea unui staroste al lor. Vistieria a aprobat înfiinţarea separată a acestei bresle[2].

În 1847 este creată separat o breaslă a croitorilor evrei, atât de haine bărbăteşti, cât şi de haine femeieşti, separată de bresla generală a evreilor. Statutul ei este aprobat prin *Jurnalul* din 19 noiembrie al sfatului administrativ. Din acest document reiese că cei patru epitropi puteau fi realeşi pentru o perioadă de încă doi ani în cazul în care „obştea acestor meserii se va mulţumi de dânşii", erau obligaţi să se se întrunească de două ori pe săptămână ca să „cerceteze şi să împace prigonile ce s-ar ivi", fiind obligatorie prezenţa a cel putin trei dintre ei. Plata calfelor era efectuată lunar, excepţie

[1] A.S.B.„Vornicia din Lăuntru", dos. 4754/1833, f.61.
[2] *Ibidem*, dos. 4942/1832, f. 174,175.

făcând postul Paştelui şi al Crăciunului când plata se făcea la două luni. Era pedepsit cu amendă orice meşter evreu care „dă orice protecţie străină", dacă primea în slujbă o calfă fără să-i fi fost acordat printr-un răvaş dreptul de a se angaja la alt meşter. Niciun ucenic nu putea fi acceptat de un meşter fără acordul părinţilor sau al epitropilor. În cazul în care o calfă sau un ucenic dorea să se tocmească pe un an la un meşter slobod, acesta din urmă trebuia să meargă la epitropi, „să se treacă apoi în condică, plătind atunci maistrului la cutie lei 3, parale 20" pentru calfă şi de ucenici câte parale 70". Epitropii aveau obligaţia să păstreze toate documentele care le parveneau, să ţină o evidenţă a veniturilor şi a cheltuielilor, „dând socoteală la zece feţe dintre ai lor", de două ori pe an, care „vor iscăli în condici dă bune". Toţi meşterii aveau obligaţia să plătească la cutie „pă săptămână câte parale patru, iar calfa numai doă". Din banii adunaţi urmau să se plătească „chiria casei pentru adunarea epitropilor şi simbria ceauşului..., iar prisosul se va utiliza la obştesc folos, adică pentru ajutorul celor scăpătaţi şi la întâmplare de îngropăciune a vreunui mort sărac"[1].

Datele privind dinamica populaţiei evreieşti în principatul muntean la începutul secolului al XIX-lea nu abundă. Conform unei catagrafii a „companiilor" Ţării Româneşti, unele din ele sunt organizate pe criteriul profesional, altele pe criteriul etnic. Acestea erau întâlnite în treisprezece oraşe şi plăteau în total 38.906 taleri şi 5 bani în decursul a patru luni. În Bucureşti apar 14 „companii", cea de-a zecea fiind „compania ovreilor"; ea însumează 127 de nume, formând 32 de lude sau unităţi fiscale, fiecare plătind câte 14 taleri pe patru luni. Se presupune că însumau cu familiile lor aproximativ 635 de persoane. În multe cazuri, este specificată meseria sau ocupaţia, astfel sunt menţionaţi 11 zarafi, 7 boccegi, 5 mămulari, 4 tinichigii, negustori şi argintari, 3 lipscani, cizmari şi slugi, 2 povarnagii, tăietori de carne, tâmplari, sticlari, giuvaiergii, ceaprăzari etc[2].

Potrivit statisticii din 1831, existau la data respectivă, în cele 21 de oraşe şi 14 târguri, un total de 14.897 patentari, negustori şi meseriaşi[3]. În catagrafia „de toţi neguţătorii ce se află în oraşul

[1] A.S.B., M.A.I., „Comunale", dos.1109/1845, f.159-161.
[2] Constantin C. Giurescu, Contribuţii la studiul originilor şi dezvoltării burgheziei române până la 1848, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972, pp.139-143.
[3] A.S.B., Ministerul de Interne, Administrative, 1831, dos.2, f.3-8.

Ploieşti în care sunt trecuţi doar cei 82 de textilişti" apar numeroşi evrei între bogoşieri şi în rândul mămularilor, fiind menţionat şi un evreu lipţcan[1]. În catagrafia din 1835, figurează 11.376 negustori şi meseriaşi. În Ţara Românească, numărul evreilor avea să crească de la 5.960 în 1838, la 9.234 în anul 1960, o mare parte a populaţiei evreieşti fiind reprezentată de negustori şi meseriaşi[2].

În concluzie, putem afirma că în perioada regulamentară, organizarea breslelor se identifică cu cea din perioada premergătoare, însă funcţiile acestora diferă. Dacă în trecut aveau roluri economice, sociale, politice şi religioase, în perioada menţionată au preponderenţă funcţiile administrativ-fiscale, urmate de cele politice, sociale, economice şi religioase. Rolul capital al instituţiei o situează în ipostaza de anexă a administraţiei de stat, sub raport financiar[3]. În ceea ce priveşte breslele evreieşti, acestea nu au beneficiat de funcţiile politice, Regulamentul neschimbându-le statutul juridic de străini, primind doar o schimbare de titulatură, cea de *naţie evreiască*.

Summary

Guilds were a means for traders to join and guarantee their status, and served as a way to defend themselves from excessive fiscal policies. Different from the Ottoman "iznaf", these guilds included craftsmen, tradesmen and various categories of foreigners who were willing to work, according to the conditions provided by the local rulers' permits. Similar in form to the previous guilds of the Organic Statute period but totally different in content, they did not have any administrative function except for the ones in Bucharest. These organizations were meant to help the development of professional activities. Due to administrative reasons, after 1831, they were allowed only in Bucharest. In time, they appeared upon request in order to guarantee the following: solutions to various litigations; the

[1] ASB, Municipiul Bucureşti, anul 1831, dos.11, f 23, 25.

[2] *Istoria românilor,* vol.VII, tomul I, Bucureşti, Editura Enciclopedica, 2002, p. 142.

[3] D. Vitcu, „Chestiunea evreiască în relaţiile româno-americane timpurii*",* în: *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*, I, 1996, p.214.

fulfilment of the obligations that the parties were committed to; and the discipline and fulfilment of certain social and religious functions. These guilds were based on simple agreements between members – statutes – that were approved by the local administrations; the craftsmen who reached the level of master could be joined by their licensed apprentices.

MANUALE ALE ŞCOLII EVREIEŞTI MODERNE

Măriuca Stanciu

Înainte de a intreprinde un succinct periplu cronologic printre manualele evreieşti editate de la mijlocul secolului al XIX-lea până la mijlocul secolului al XX-lea, cu puţin timp înainte de desfiinţarea învăţământului evreiesc în România[1] - prin reforme iniţiate de regimul comunist -, o delimitare se cuvine a fi făcută prin precizarea că prezentarea de faţă nu se va opri asupra publicaţiilor didactice evreieşti editate în afara limitelor fostului Regat şi aceasta dintr-un motiv lesne de înţeles, anume acela că istoria tiparului şi a cărţii evreieşti din zone precum Banatul, Transilvania, Basarabia şi Bucovina s-au aflat în sfere de influenţă culturală diferite de Regatul României până după Primul Război Mondial.

De asemenea, dat fiind atenţia preponderentă acordată formelor de învăţământ evreiesc recunoscute şi autorizate de structurile administrative româneşti, nu vor fi discutate formele tradiţionale ale învăţământului religios evreiesc precum *heder* şi *ieşiva*.

Instituţionalizarea, laicizarea şi modernizarea învăţământului evreiesc din România sunt printre primele consecinţe ale emancipării dinăuntru pe care comunitatea evreiască a experimentat-o într-un ritm mai mult sau mai puţin alert, dar cu succes, de la jumătatea secolului al XIX-lea.

Trecerea de la învăţământul religios, larg răspândit în România cu preponderenţă prin forma sa primară, de masă – *heder,* şi mai puţin prin cea „superioară" – *ieşiva*, la învăţământul laic – reprezentat la început prin *şcoala israelito-română*, structură primară şi secundară, apoi prin licee teoretice şi structuri vocaţionale destinate ambelor sexe, are o dublă cauzalitate. În primul rând, ea este o urmare a penetrării valorilor *Haskalei* şi, ulterior, ale *Wissenschaft des Judentums* în comunitatea evreiască din România, marcând o schimbare de mentalitate şi o reorientare culturală. În al doilea rând

[1] Ultimele manuale pentru învăţământul evreiesc din România par să fi fost cele ale rabinului I.M. Zalman: *Emuna; Manual de religie şi etică evreiască* (4 volume pentru clasele IV-VII secundare); Bucureşti, Federaţia Uniunilor de Comunităţi Evreieşti din România, 1946.

însă, acest proces de tranziţie reprezintă, în ciuda duratei sale,un mod de adaptare la realitatea românească, care, în special în ultimele patru decenii ale secolului al XIX-lea, suferă consecinţele unei politici protecţioniste cu puternice accente xenofobe şi mai ales antisemite, promovată consecvent de clasa politică.

Astfel, prevederile Legii învăţământului, cu numeroasele sale amendamente adăugate de-a lungul anilor, stipulau gratuitatea şi, deci, obligativitatea învăţământului primar numai pentru cetăţenii români, statut de la care marea masă a populaţiei evreieşti a fost exclusă atât în 1866, cât şi în 1879. De asemenea, admiterea elevilor evrei în învăţământul secundar şi universitar se făcea numai în limita locurilor neocupate de etnicii români.

Şcoala israelito-română apare, deci, ca o instituţie care trebuie să corecteze această anomalie. Statul român, prin Ministerul Instrucţiunii Publice, recunoaşte implicit noua instituţie din moment ce inspectorii şcolari trebuie să viziteze şi să raporteze regulat activitatea şcolilor din această reţea. De multe ori, profesorii care predau discipline „naţionale" ca limba şi literatura română, istoria şi geografia României vor fi etnici români. În acelaşi timp, programele pentru toate disciplinele, inclusiv cele confesionale, trebuie aprobate de minister, la fel ca şi manualele de studiu. Un grad de autonomie destul de larg se constată mai ales în ceea ce priveşte numărul de ore prevăzut pentru disciplinele „confesionale": limba ebraică, religie, istoria poporului evreu.

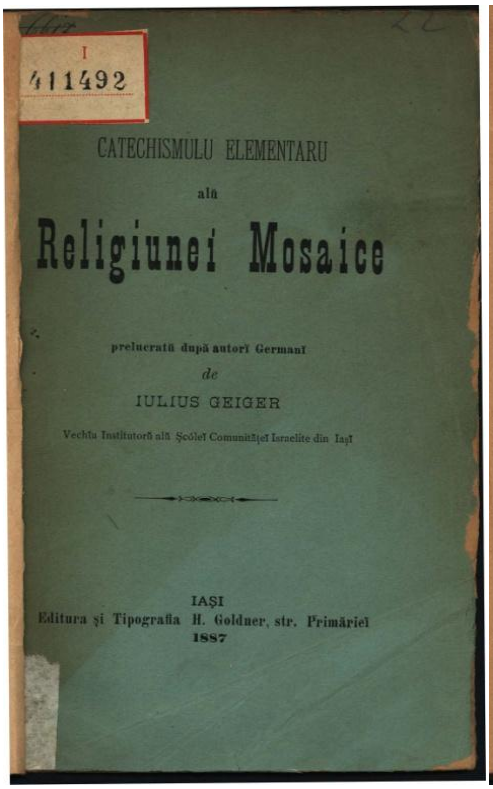
Programa pentru aceste materii se stabilea de către comitetul şcolii, ţinându-se cont şi de dorinţa părinţilor, rezultând de multe ori orare săptămânale cu peste 50% mai aglomerate decît cele ale şcolilor de stat. Această situaţie va fi remarcată şi criticată atât de inspectorii Ministerului Instrucţiunii Publice, cât şi de activişti ai unor organizaţii evreieşti internaţionale precum reprezentantul *Alliance Israelite Universelle*, Astruc[1].

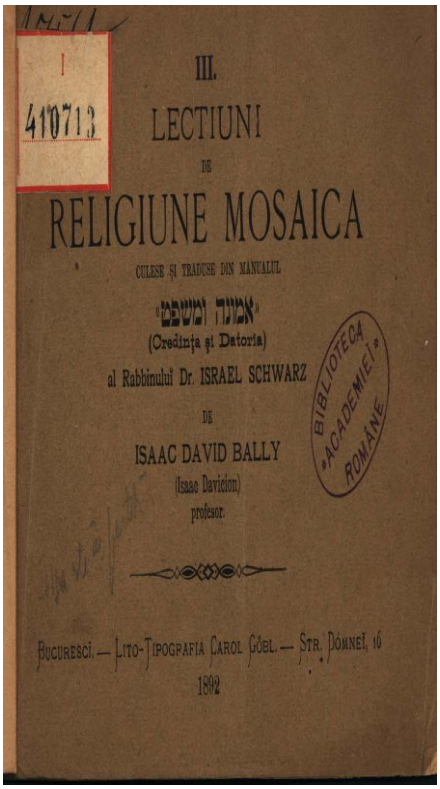
Conform principiilor curentului *Haskala*, scopul acestor structuri educaţionale era să formeze un tineret pregătit să se integreze în societatea românească, capabil să urmeze şcoli superioare ale statului, fără să sufere însă efectele unui proces de aculturaţie sau pe cele ale asimilării. După cum indica chiar numele, absolvenţii

[1] Cf. Liviu Rotman: *Şcoala israelito-română (1851-1914)*, Bucureşti, Editura Hasefer, 1999.

trebuiau să fie, după model francez, buni şi mai ales loiali cetăţeni ai statului, în speţă cel român, fără ca acest lucru să aibă repercusiuni asupra identităţii lor etnice. Structura unor astfel de forme de învăţământ care funcţionau deja în Europa occidentală şi în cea centrală a constituit un firesc model de urmat pentru spaţiul românesc.

Nu e de mirare, deci, că primele manuale pentru disciplinele confesionale care au apărut în şcolile evreieşti din România au fost adaptări după cărţi şcolare străine, de cele mai multe ori din spaţiul de limbă germană[1] (ex: Iulius Geiger: *Catechismulu elementariu al religiunei Mosaice, prelucratu după autori germani*, Iaşi, H. Goldner, 1887 sau Isaac David Bally: *Lecţiuni de religiune mosaică, culese şi traduse din manualul* Emuna u-mişpat *de Dr. Israel Schwartz*, Bucureşti, 1892.)

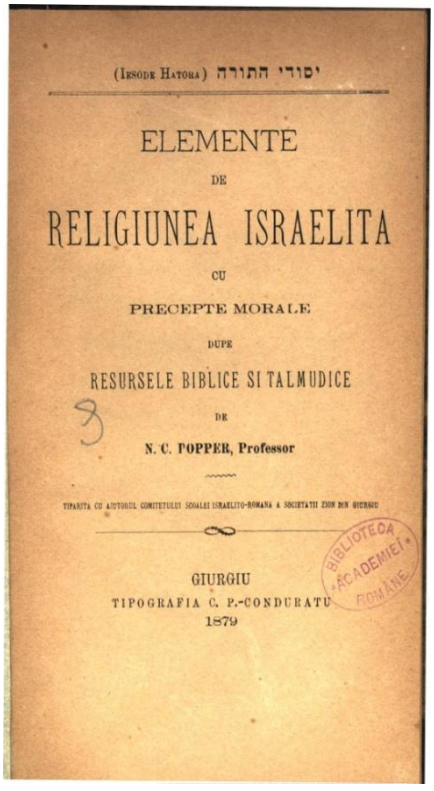




[1] Cf. Liviu Rotman, *idem*.

În unele manuale traducerea pasajelor scripturare se făcea încă în germană, limbă care pentru unii elevi era încă mai familiară decât limba română. Majoritatea autorilor de manuale, străini dar şi autohtoni, concep o metodă graduală care să se desfăşoare de-a lungul unui ciclu de patru ani, de obicei primar, ulterior şi gimnazial.

Manualele confesionale erau destinate celor trei materii deja menţionate şi anume limba ebraică, religia mozaică şi istoria poporului evreu. Abordarea subiectelor începe şi ea să se modernizeze şi astfel de la simple metode catehetice, manualele de religie ajung mici compendii cu fragmente ilustrative, în special din *Tora* şi *Profeţi*, care sunt apoi comentate, subliniindu-se în special valenţele etice ale iudaismului. De altfel, acest tip de manuale îşi anunţă scopul chiar de pe pagina de titlu: (ex: Naftali C. Popper: *Elemente de religiune israelită cu precepte morale...*, Giurgiu, 1879 sau I. M. Zalman: *Emuna. Manual de religie şi etică evreiască*, Bucureşti, 1946.)


(Iesode Hatora) יסודי התורה

ELEMENTE

DE

RELIGIUNEA ISRAELITA

CU

PRECEPTE MORALE

DUPE

RESURSELE BIBLICE SI TALMUDICE

DE

N. C. POPPER, Professor

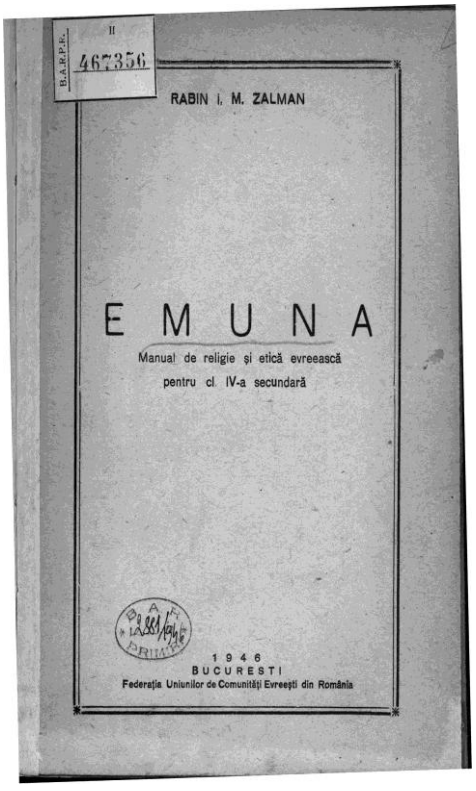
TIPARITA CU AUTORUL COMITETULUI SCOALEI ISRAELITO-ROMANA A SOCIETATII ZION DIN GIURGIU

GIURGIU

TIPOGRAFIA C. P.-CONDURATU

1879

BIBLIOTECA ACADEMIEI ROMÂNE


B.A.R.P.E. II 467356

RABIN I. M. ZALMAN

E M U N A

Manual de religie şi etică evreească

pentru cl. IV-a secundară

1946

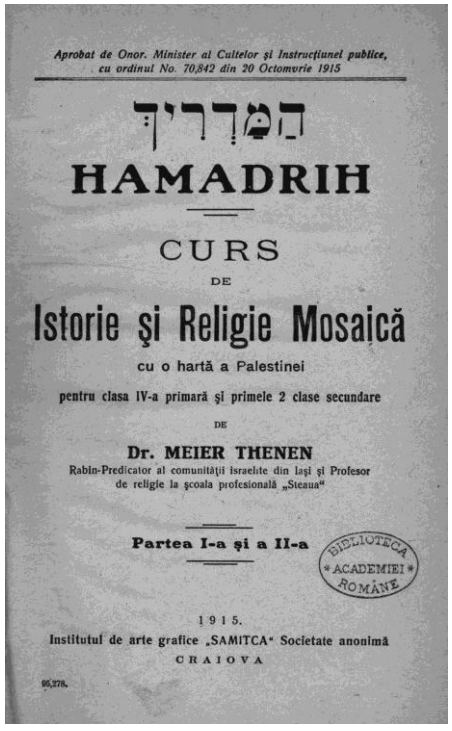
BUCUREŞTI

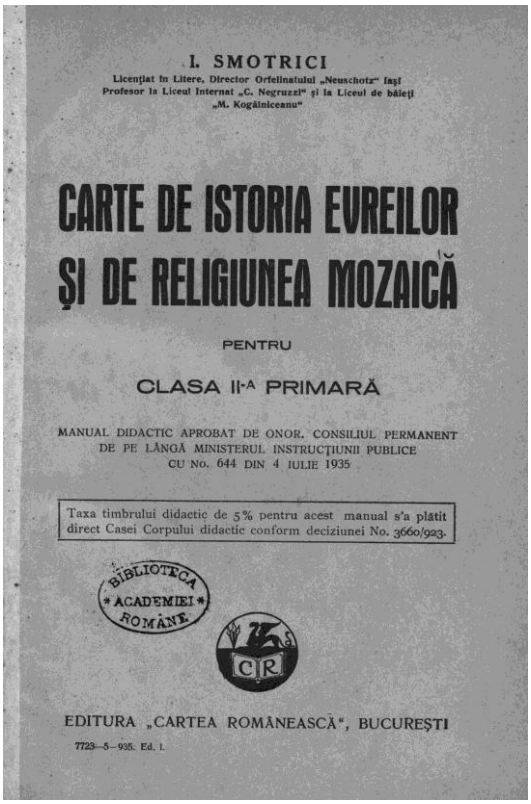
Federaţia Uniunilor de Comunităţi Evreeşti din România

Manualele de istorie prezintă, ca referinţe, un material ilustrativ bogat şi hărţi istorice ale Israelului şi Ierusalimului antic, încercând o abordare obiectivă a disciplinei de studiu, apropiată de principiile *Wissenschaft des Judentums*. Unele dintre ele transced perioada biblică, tratând subiecte din perioada celui de al Doilea Templu şi din istoria medievală a poporului evreu, străbătând astfel un drum foarte lung de la metodele de predare şi structura curriculară a formelor tradiţionale de învăţământ confesional evreiesc la şcoala modernă.

O categorie aparte care reflectă o abordare modernă, influenţată de principiile Ştiinţei Iudaismului, este cea a manualelor „mixte" care combină două discipline: istoria biblică şi postbiblică a poporului evreu, pe deoparte, şi religia sa, pe de alta, ceea ce presupune că, în programa şcolară, cele două discipline erau tratate, de asemeni, unitar. În prima jumătate a secolului al XX-lea această tendinţă se generalizează (ex: D. Critz: *Prescurtare din istoria sfântă şi religia mosaică*, Bucureşti, 1915; Meir Thenen: *HaMadrih, Curs de istorie şi religie mosaică*, Craiova, 1915; I. Smotrici; *Carte de istoria evreilor şi de religiune mozaică*, Bucureşti, 1935).

PRESCURTARE
DIN
ISTORIA SFÂNTĂ
ŞI
RELIGIA MOSAICĂ
PENTRU USUL ŞCOALELOR PRIMARE
ISRAELITE-ROMÂNE
DE
AMBELE SEXE DIN ŢARĂ
DE
D. CRITZ
PROFESOR ŞI INSTITUTOR LA ŞCOALELE „CULTURA" DIN BUCUREŞTI
Carte aprobată de Onor. Minister al Cultelor şi Instrucţiunei publice, cu ordinul No. 42766 din 2 Iulie 1909.
Reaprobată de Onor. Minister al Cultelor şi Instrucţiunei publice, cu ordinul No. 56635 din 5 Septemvrie 1909.
EDIŢIA III
Tipărită în 3000 exemplare
BIBLIOTECA ACADEMIEI ROMÂNE
BUCUREŞTI
Tipografia „Providenţa" H. Steinberg, Calea Văcăreşti 39
1915


Aprobat de Onor. Minister al Cultelor şi Instrucţiunei publice, cu ordinul No. 70,842 din 20 Octomvrie 1915
הַמַּדְרִיךְ
HAMADRIH
CURS
DE
Istorie şi Religie Mosaică
cu o hartă a Palestinei
pentru clasa IV-a primară şi primele 2 clase secundare
DE
Dr. MEIER THENEN
Rabin-Predicator al comunităţii israelite din Iaşi şi Profesor de religie la şcoala profesională „Steaua"
Partea I-a şi a II-a
BIBLIOTECA ACADEMIEI ROMÂNE
1915.
Institutul de arte grafice „SAMITCA" Societate anonimă
CRAIOVA
95,278.



I. SMOTRICI

Licenţiat în Litere, Director Orfelinatului „Neuschotz" înşi
Profesor la Liceul Internat „C. Negruzzi" şi la Liceul de băieţi
„M. Kogălniceanu"

CARTE DE ISTORIA EVREILOR
ŞI DE RELIGIUNEA MOZAICĂ

PENTRU

CLASA II-A PRIMARĂ

MANUAL DIDACTIC APROBAT DE ONOR. CONSILIUL PERMANENT
DE PE LÂNGĂ MINISTERUL INSTRUCŢIUNII PUBLICE
CU No. 644 DIN 4 IULIE 1935

Taxa timbrului didactic de 5% pentru acest manual s'a plătit direct Casei Corpului didactic conform deciziunei No. 3660/923.

BIBLIOTECA ACADEMIEI ROMÂNE

EDITURA „CARTEA ROMÂNEASCĂ", BUCUREŞTI

7723—5—935. Ed. I.

În general, manualele de limbă respectau două tipuri de abordare a disciplinei: abecedare şi „cărţi de citire", acestea din urmă incluzând mici pasaje din *Biblie*, literatură talmudică, în general texte agadice, adaptate nivelului de cunoştinţe al elevilor. Odată cu introducerea unor fragmente din literatura modernă şi a structurării materiei ca urmare a adoptării unor metodologii de predare a limbilor străine actuale şi azi, precum celebra *ivrit be-ivrit,* saltul calitativ al acestor manuale devine evident. (ex: M. Braunstein: *HaMore, compus după metoda intuitivă, Partea 1-a Abecedar*, ed. III-a, Piatra Neamţ, 1912; *Partea 2-a Carte de Citire*, ed. a II-a, Bucureşti, 1915.)

ספר

ה ה

לחורות את ילדי בני ישראל דבר וכתב וקרא עברית

על פי השטה הטבעית

מאת

מ. ברויגשטן (מבש"ן).

חלק ראשון.

HAMORE

COMPUS DUPĂ METODA INTUITIVĂ

DE

M. BRAUNSTEIN

PENTRU ŞCOALELE ISRAELITE

PARTEA I. (Abecedar)

EDIŢIA III.

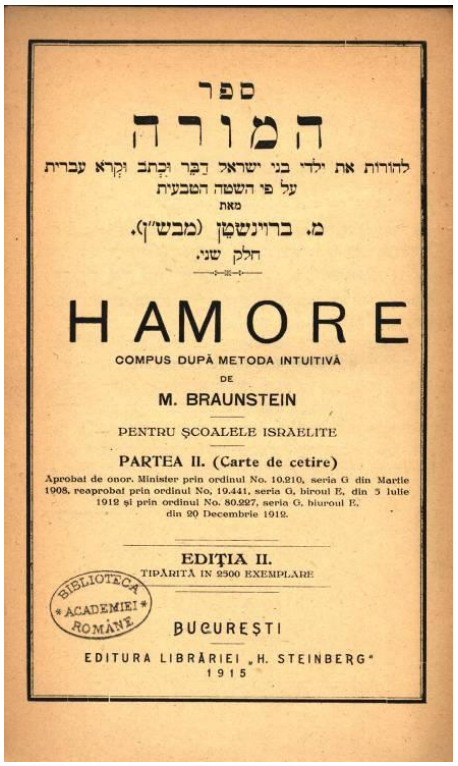
EDITURA AUTORULUI

PIATRA-N.

TIPOGRAFIA MODERNĂ

D. SAMSONY

1912



ספר

ה מ ו ר ה

לחורות את ילדי בני ישראל דבר וכתב וקרא עברית

על פי השטה הטבעית

מאת

מ. ברויגשטן (מבש"ן).

חלק שני.

HAMORE

COMPUS DUPĂ METODA INTUITIVĂ

DE

M. BRAUNSTEIN

PENTRU ŞCOALELE ISRAELITE

PARTEA II. (Carte de cetire)

Aprobat de onor. Minister prin ordinul No. 10.210, seria G din Martie 1908, reaprobat prin ordinul No. 19.441, seria G, biroul E, din 5 Iulie 1912 şi prin ordinul No. 80.927, seria G, biroul E, din 20 Decembrie 1912.

EDIŢIA II.

TIPĂRITĂ IN 2500 EXEMPLARE

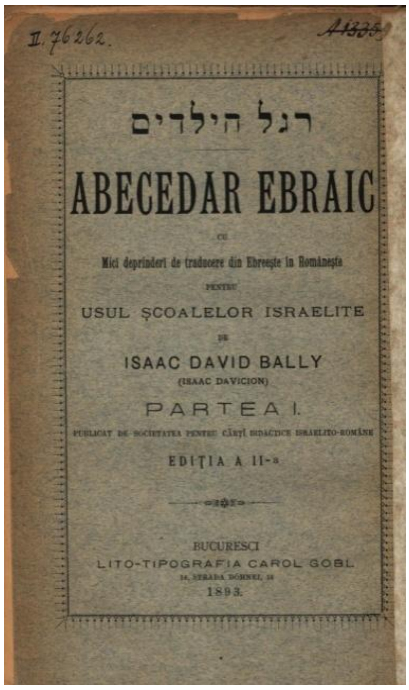
BIBLIOTECA ACADEMIEI ROMÂNE

BUCUREŞTI

EDITURA LIBRĂRIEI „H. STEINBERG"

1915

Nu e de mirare astfel că multe dintre aceste manuale au avut o viaţă foarte lungă, cunoscând numeroase ediţii. Astfel, *Abecedarul* lui Isaac David Bally s-a editat în 12 ediţii între 1892- 1919, iar *Curs gradat de religiune mosaică* al aceluiaşi autor s-a publicat în 8 ediţii între 1888-1915. *Abecedarul* lui A.S. Gold a cunoscut 5 ediţii, iar *Elementele limbii ebraice. Noua metodă,* tot de Gold, 4 ediţii; *Învăţătura religiunei mosaice pentru usul junimei israelite* de Meir Beck s-a tipărit în 4 ediţii revizuite una după cealaltă, între 1879-1902, în timp ce *Istoria biblică de la începutul lumei până la Macabei. Împreună cu o geografie a Palestinei* de Moses Gaster a apărut în 4 ediţii, între 1882-1905.


II. 76262. A1335

רגל הילדים

ABECEDAR EBRAIC

Mici deprinderi de traducere din Ebreeşte în Românește

PENTRU

USUL ŞCOALELOR ISRAELITE

DE

ISAAC DAVID BALLY

(ISAAC DAVICION)

PARTEA I.

PUBLICAT DE SOCIETATEA PENTRU CĂRȚI DIDACTICE ISRAELITO-ROMÂNE

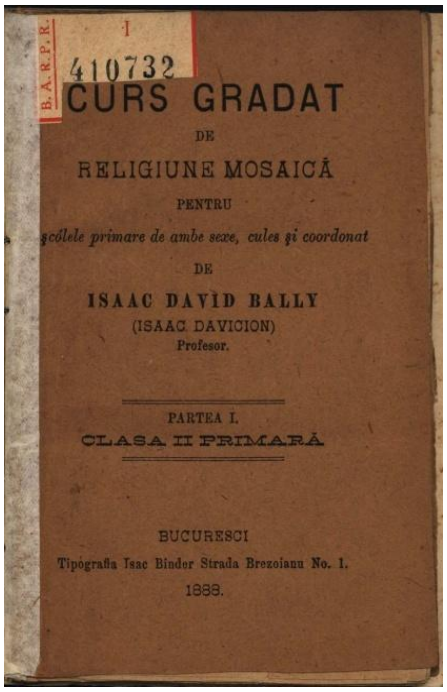
EDIŢIA A II-a

BUCUREŞCI

LITO-TIPOGRAFIA CAROL GOBL

14, STRADA DOMNEI, 14

1893.


B.A.R.P.R. 410732

CURS GRADAT

DE

RELIGIUNE MOSAICĂ

PENTRU

şcólele primare de ambe sexe, cules şi coordonat

DE

ISAAC DAVID BALLY

(ISAAC DAVICION)

Profesor.

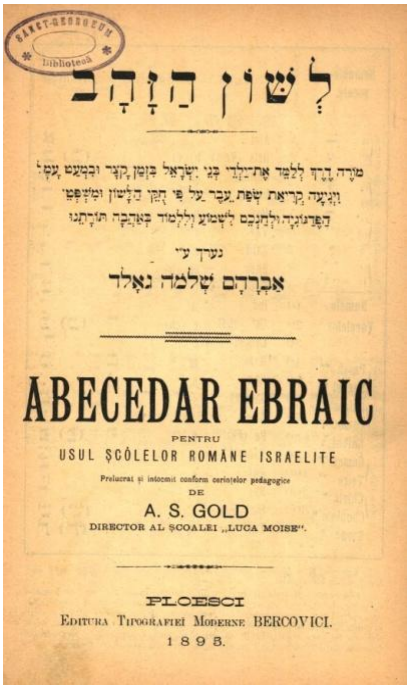
PARTEA I.

CLASA II PRIMARĂ

BUCUREŞCI

Tipografia Isac Binder Strada Brezoianu No. 1.

1888.


BIBLIOTECA RABINICĂ Bibliotecă

לְשׁוֹן הַזָּהָב

מוֹרֶה נָתוּן לְלַמֵּד אֶת־יִלְדֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּוִלְנָא וּבְכָל־מָקוֹם עַל־יְדֵי קְרִיאַת שְׁפַת־עֵבֶר עַל פִּי חֵקֶר הַלָּשׁוֹן וּמִשְׁפָּטָיו הַמְּדֻיָּקָה וּלְהַעֲמִיק לִשְׁמוֹעַ וְלִלְמוֹד בְּאַהֲבָה תּוֹרָתֵנוּ

נֶעֱרַךְ עַ"י

אַבְרָהָם שְׁלֹמֹה נָאלָד

ABECEDAR EBRAIC

PENTRU

USUL ŞCÓLELOR ROMÂNE ISRAELITE

Prelucrat şi întocmit conform cerinţelor pedagogice

DE

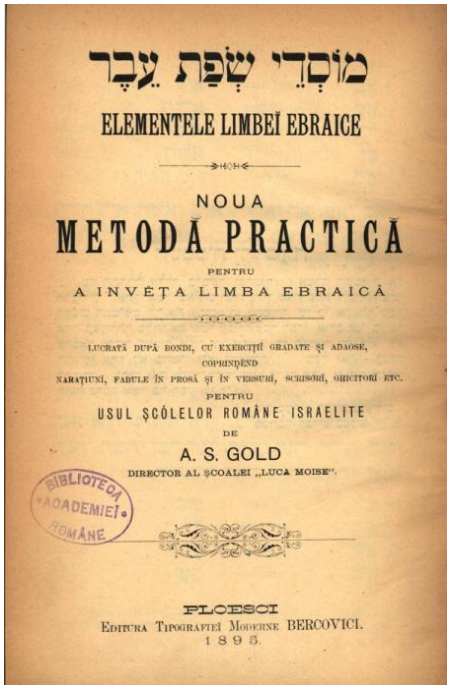
A. S. GOLD

DIRECTOR AL ŞCOALEI „LUCA MOISE".

PLOESCI

EDITURA TIPOGRAFIEI MODERNE BERCOVICI.

1893.


BIBLIOTECA ACADEMIEI ROMÂNE

מוֹסְדֵי שִׂפַת עִבְרִי

ELEMENTELE LIMBEĬ EBRAICE

NOUA

METODĂ PRACTICĂ

PENTRU

A INVĔŢA LIMBA EBRAICĂ

LUCRATĂ DUPĂ BONDI, CU EXERCIŢII GRADATE ŞI ADAOSE,

CUPRINDEND

NARAŢIUNI, FABULE ÎN PROSĂ ŞI ÎN VERSURI, SCRISORI, GHICITORI ETC.

PENTRU

USUL ŞCÓLELOR ROMÂNE ISRAELITE

DE

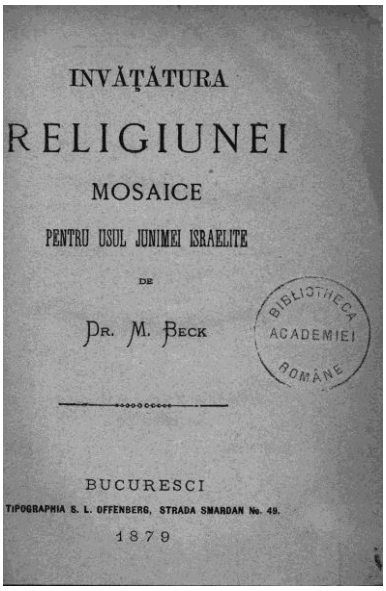
A. S. GOLD

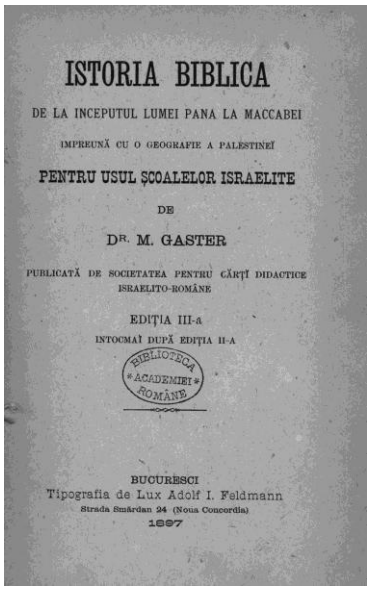
DIRECTOR AL ŞCOALEI „LUCA MOISE".

PLOESCI

EDITURA TIPOGRAFIEI MODERNE BERCOVICI.

1893.





Demne de remarcat sunt preocupările metodologice şi pedagogice ale autorilor de manuale, mulţi dintre ei profesori. Un exemplu elocvent este cel al celebrului jurnalist Braunstein Mebashan, mai puţin cunoscut ca profesor şi autor de manuale. Preocupările sale didactice sunt expuse regulat în revista breslei institutorilor evrei din România – *Institutorul evreu*. Revista a avut o perioadă de apariţie destul de lungă pentru vremea sa, 1906-1909, principalul ei redactor şi *spiritus rector* fiind Scarlat Albrecht, director al Şcolii Israelite-Române din Botoşani, secondat de Braunstein Mebashan. Revista prezintă şi discută probleme profesionale şi metodologice ca programa analitică a şcolilor pentru fete[1] sau defalcarea pe ani de studiu a tuturor disciplinelor şcolare, laice şi confesionale. Metodelor de predare a limbii ebraice le sunt dedicate numeroase articole şi acelaşi Mebashan prezintă avantajele metodei *ivrit be-ivrit*. Deosebit de interesantă este rubrica de corespondenţă susţinută în special de profesorii de la şcoli evreieşti din localităţi mici, care îşi expun problemele cu care se confruntă în activitatea didactică, solicitând sfaturi şi soluţii.

[1] Autori ca Braunstein Mebashan recunoşteau că fetele trebuie să urmeze aceeaşi pregătire ca băieţii în ceea ce priveşte disciplinele „confesionale”, dar apreciază, totuşi, că 2 ore săptămânale de religie le sunt îndeajuns în timp ce programa băieţilor prevedea 3 ore.

Revenind la autorii manualelor disciplinelor confesionale din şcolile evreieşti, trebuie remarcat cât de uimitor de largă este aria preocupărilor şi competenţelor acestora, mai ales a celor care au activat în cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi primul deceniu al secolului XX. Fenomenul este specific unei societăţi aflate în faza de început a edificării instituţiilor culturii naţionale şi paralelismul cu lumea culturală românească din aceeaşi perioadă este evident. Autorii manualelor cele mai longevive, ca N.C. Popper, A.S. Gold, Moses Gaster, chiar şi Braunstein Mebashan, sunt mai cunoscuţi ca publicişti legaţi de începuturile presei evreieşti din România (Popper), directori de publicaţii (Gold – *Fraternitatea*), lideri de opinie şi militanţi pentru emanciparea coreligionarilor lor (M. Gaster, Mebashan) decât pentru activitatea lor didactică. Acelaşi lucru este valabil şi pentru Isaac David Bally – „revoluţionarul de la 1848", ca şi pentru rabinul Meir Beck, foarte implicat în disputele legate de viaţa religioasă a comunităţii evreieşti. Unii dintre ei sunt absolvenţi ai prestigiosului Seminar de la Breslau, Alma Mater a Ştiinţei Iudaismului (Meir Beck, Moses Gaster), iar activitatea lor didactică trebuie înţeleasă în această cheie.

În preajma şi după Primul Război Mondial, orientarea şcolilor evreieşti din România suferă modificări, vizibile mai ales în modul de abordare a aspectului confesional, dar şi al diversificării lor. Se înmulţesc gimnaziile şi liceele evreieşti, apar reţele de instituţii şcolare cu o identitate aparte („Cultura"), sporeşte numărul şcolilor profesionale: de meserii („Ciocanul"), comerciale („Focşăneanu"), se diversifică învăţământul pentru fete. Numărul orelor de predare a disciplinelor generale creşte, drept consecinţă aportul disciplinelor confesionale scade. Limba ebraică este tratată ca o limbă străină, alocându-i-se în programă acelaşi număr de ore săptămânal ca francezei, germanei sau limbilor exotice încă în peisajul învăţământului românesc din acea perioadă, engleza şi italiana. Dacă, la sfârşitul secolului al XIX-lea, ponderea textului ebraic era încă foarte mare în economia manualelor de religie, aşa cum o vădeşte pagina lor de titlu bilingvă (româno-ebraică) sau monolingvă (ebraică), după 1915 limba textului este preponderent română, fenomen ce reflectă o schimbare în strategia şcolilor evreieşti din România, mai ales după ce şcolile de stat nu mai pun oprelişti în calea elevilor evrei, chiar dacă aceştia nu sunt cetăţeni români, situaţie devenită acum atipică. Deşi lucrurile se vor schimba odată cu

punerea în aplicare a legislaţiei antievreieşti, totuşi aportul disciplinelor „evreieşti” nu mai cunoaşte ponderea avută în secolul precedent.

În această fază de evoluţie a învăţământului evreiesc din România interbelică, autorii manualelor sunt în special pedagogi, oameni dedicaţi şcolii, cu solide cunoştinţe de metodologie şi psihologie, apreciaţi în special în cercul lor profesional.

Dr. S. BAINGLASS
N. ZELEVINSCHI
— Profesori în Bucureşti —

ד"ר ש. ב י נ ג ל ס
— מורים בבוקורשט —

DATENU

ד ת נ ו

CURS DE RELIGIE MOZAICĂ

PENTRU

CLASA II SECUNDARĂ

(Gimnaziu, şcoală comercială elementară, şcoală profesională, de meseriI, şcoală medie, complimentară, de băieţi şi fete).

Aprobată de Onor. Minister al Instrucţiunii Publice şi Cultelor cu ord. No. 994 din 10/IV 1930.

ספר למוד
לדת ישראל
למחלקה II
של בתיה"ם התיכונים
(גימנסיה, בי"ס מסחרי, אלמנטרי
ובתי ספר מקצועיים לנערים
ולנערות)
מאושר ע"י המיניסטריון
להשכלה ולדת

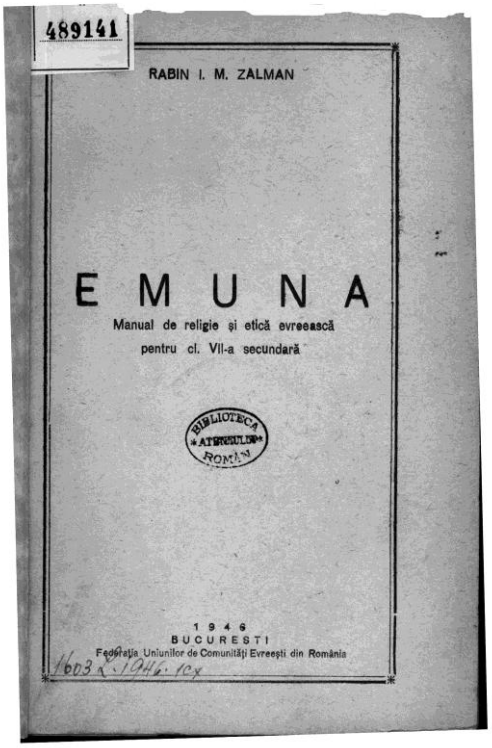
Taxa timbrului didactic de 5% pentru acest manual s'a plătit direct Casei Corpului Didactic conform deciziunei No. 6310/927

BIBLIOTECA ACADEMIEI ROMÂNE

Ediţia I-a. — Tipărit în 5000 exemplare.

„CULTURA ROMÂNEASCĂ", S. A. R.
Institut de Editură, Arte Grafice şi Confecţiuni de hârtie
BUCUREŞTI I. — Str. PITAGORA No. 18

No. 425.


489141

RABIN I. M. ZALMAN

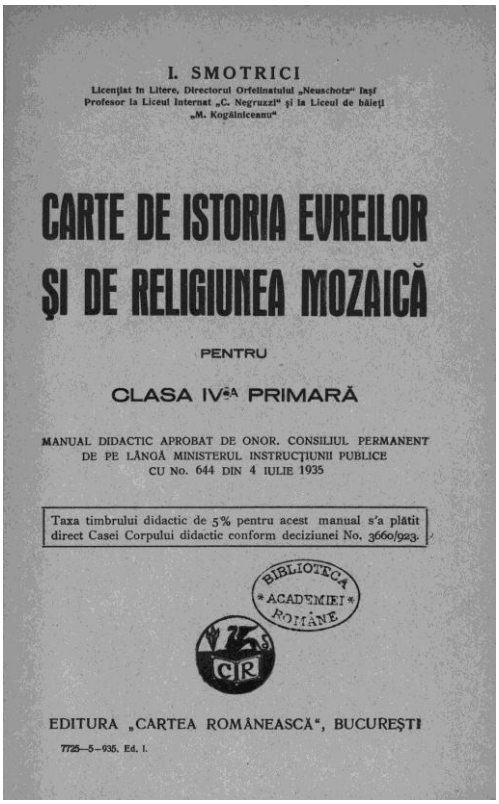
E M U N A

Manual de religie şi etică evreească
pentru cl. VII-a secundară

BIBLIOTECA ATENEULUI ROMÂN

1 9 4 6
BUCUREŞTI
Federaţia Uniunilor de Comunităţi Evreeşti din România

1003 I. 1946. 10x



I. SMOTRICI

Licenţiat în Litere, Directorul Orfelinatului „Neuschotz" Iaşi
Profesor la Liceul Internat „C. Negruzzi" şi la Liceul de băieţi
„M. Kogălniceanu"

CARTE DE ISTORIA EVREILOR
ŞI DE RELIGIUNEA MOZAICĂ

PENTRU

CLASA IV-A PRIMARĂ

MANUAL DIDACTIC APROBAT DE ONOR. CONSILIUL PERMANENT
DE PE LÂNGĂ MINISTERUL INSTRUCŢIUNII PUBLICE
CU No. 644 DIN 4 IULIE 1935

Taxa timbrului didactic de 5% pentru acest manual s'a plătit direct Casei Corpului didactic conform deciziunei No. 3660/923.

BIBLIOTECA ACADEMIEI ROMÂNE

EDITURA „CARTEA ROMÂNEASCĂ", BUCUREŞTI

7725—5—935. Ed. I.

De-a lungul apariţiei lor, manualele evreieşti editate în România reflectă, nu în ultimul rând, şi situaţia caselor de editură şi a tipografiilor care le publică. Astfel, unul dintre primele abecedare pentru uzul şcolilor israelite[1] este imprimat la tipografia cunoscutului ziar moldav de limbă română, *Buciumul român,* care, se dovedeşte astfel, posedă casete cu litere ebraice.

[1] *Abecedariu pentru Scoalele Israelitene*; prelucrare după ed. a 6-a a *Abecedarului* dlor. T. Codrescu, D. Gusti; Iaşi, 1862

Obişnuit pentru această perioadă, iar exemplul anterior nu constituie o excepţie, este ca manualele să fie publicate de principalele case de editură cu proprietari evrei: H. Steinberg, Adolf Feldmann şi Carol Goebl în Bucureşti, Ralian şi Ignat Samitca (Craiova), Bercovici (Ploieşti) şi D. Samsony (Piatra Neamţ). Unele dintre aceste edituri-imprimerii, precum Goebl, Samitca şi Steinberg, erau notorii pentru condiţiile grafice excepţionale în care editau în primul rând cartea românească. Ca un arc peste timp, unele dintre ultimele manuale evreieşti (1935) sunt editate de prestigioasa editură „Cartea Românească”[1].

[1] I. Smotrici: *Carte de istoria evreilor şi de religiune mozaică* pentru clasa a II-a, a III-a, a IV-a primară; Bucureşti, Editura „Cartea Românească”, 1935.

Summary

The creation of manuals to be used in the network of Jewish schools from Romania was a result of the community's need for self-emancipation. At the same time, it was also a consequence of the socio-political restrictions this minority had to face. This survey is meant to follow the itinerary of these textbooks, both for confessional and for laic subject matters. They used traditional as well as modern formulas in their approach to content and methodology.

ACTIVITATEA ECONOMICĂ MINORITARĂ. STUDIU DE CAZ: EVREII DIN VECHIUL REGAT (1859-1914)

Dafna Cellier

Am dori să surprindem problema structurii ocupaţionale a evreilor români în contextul teoriilor şi studiilor despre strategiile minoritare. Există o bogată bibliografie care se ocupă de studiul minorităţilor, din care nu lipseşte abordarea istorică, sociologică şi economică, şi care pune accent pe legăturile dintre apartenenţa religioasă ori etnică a grupurilor de minoritari din societăţile conservative şi minoritare. Teoria lui Simon Kuznets – elaborată în 1960[1] – poate fi utilizată ca instrument de bază în cercetarea subiectului de studiu menţionat.

Kuznets dezbate dinamica economică a minorităţilor în general şi a evreilor în particular. Concluziile kuzneţiene sunt bazate pe o scală largă de surse statistice (o mare parte din ele – procurate de Jacob Lestschinsky) care se referă la anii ’30 ai secolului trecut când populaţia evreiască pe glob a atins punctul maxim (aproximativ 16.600.000 în anul 1939).

Kuznets a examinat economia evreilor ce trăiau înainte de al Doilea Război Mondial ca minorităţi (relativ mici, cu mai puţin de 10% din totalul populaţiei) de noi veniţi, în peste 14 ţări diferite (inclusiv România) – aproape toate cu populaţii majoritare creştine, în Europa orientală, centrală şi occidentală, în Statele Unite şi în Israel. Ideea de bază a acestei teorii este că o minoritate etnică (inclusiv – minoritate de evrei) sau o grupă de emigranţi, se deosebeşte profund de aceea a unei majorităţi privind lărgimea spectrului de activitate economică şi felurile de activităţi economice. De regulă, spectrul de activitate economică al unei minorităţi este limitat, nivelul activităţii e marginal şi redus. Minoritatea tinde a se strâmtora în ramuri noi, în dezvoltare, care doresc capital mic, dar propun câştig redus şi rapid. E vorba cu precădere de ramuri ce sunt relativ libere şi care necesită multă forţă de muncă. La polul opus, membrii majoritari se bucură de un spectru larg de ocupaţii economice şi de numeroase ramuri de

[1] Kuznets Simon, *Economic structure and life of the Jews*, L. Finkelstein (ed). *The Jews, their history, culture and religion,* II. New York (1960), pp. 1597 – 1666 (Kuznets).

activitate aducătoare de profit. E vorba de posturi administrative şi publice de nivel înalt care sunt şi ele, de obicei, rezervate pentru activii economici apropiaţi de stratul dominant.

Kuznets demonstrează trăsături comune în activitatea economică a evreilor minoritari. Conduita asemănătoare iese în evidenţă chiar în ţări ce sunt profund diferite, din punct de vedere politic, economic şi cu atitudine diferită faţă de evrei.

Principalele trăsături comune prezentate de Kuznets sunt: 1. Participare minoră în agricultură. 2. Concentrare în comerţ în număr mare comparativ cu populaţia neevreiască. 3. Industria şi meseriile stau pe locul al doilea (mai mult îmbrăcăminte/încălţăminte, piele/blănuri, alimente, hârtie/tipografie, deci domenii legate concret de necesităţile omului). 4. Structură profesională de comerţ şi meserii limitată. 5. Preferinţă puternică pentru o activitate economică independentă, pe când participarea la administraţia publică e limitată.

Întrebarea principală este dacă teoria lui Kuznets este confirmată şi de ocupaţiile evreilor din Regatul român.

Este de remarcat că, în perioada de studiu (1859 – 1914), evreii din România au dovedit înclinaţii inovatoare şi o adaptare rapidă la noile cerinţe impuse de dezvoltarea capitalismului, jucând un rol important în intensificarea ritmului urbanizării şi modernizării.

Tabelul nr. 1: **PARTICIPAREA EVREILOR ÎN ACTIVITATEA ECONOMICĂ ROMÂNĂ – ANUL1913.**

Sursa: Statistica profesiunilor din România 1913, pp. 12 – 15, 232 – 233.

1	2	3	4			5	6
DENUMIREA CLASELOR DE PROFESIUNI	**comunele**	**TOTALUL ACTIVI ÎN PROF.**	**DINTRE EVREI:**			**%Evreiir în totalul activilor**	**% în totalul activilor evrei**
			B.	**F.**	**Total**		
Exploatarea solului (agricultura)	U	67.826	697	71	768	1,13	1
	R	3.091.129	1.223	141	1.364	0,04	8,34
	T	**3.158.955**	**1.920**	**212**	**2.132**	**0,06**	**2,37**
Extracţiunea (minerale)	U	1.900	19	-	19	1	0,02
	R	7.266	90	4	94	1,3	0,57
	T	**9.166**	**109**	**4**	**113**	**1,23**	**0,12**
Industria*	U	194.402	22.000	8.982	30.982	15,93	42,23
	R	113.918	5.060	1.472	6.532	5,73	39,95
	T	**308.320**	**27.060**	**10.454**	**37.514**	**12,16**	**41,82**
Comerţul şi creditul	U	77.358	25.162	2.161	27.323	35,32	37,24
	R	29.466	5.147	940	6.087	20,65	37,23
	T	**106.824**	**30.309**	**3.101**	**33.410**	**31,27**	**37,24**
Transporturile	U	47.240	2.589	22	2.611	5,52	3,55
	R	24.235	475	6	481	2	2,94
	T	**71.475**	**3.064**	**28**	**3.092**	**4,32**	**3,44**
Forţa publică şi armata, administraţia, cultele, justiţia, educaţia, prof. liberale	U	131.588	3.296	452	3.748	2,84	5,1
	R	50.483	529	27	556	1,1	3,4
	T	**182.071**	**3.825**	**479**	**4.304**	**2,36**	**4,79**
Diverse (fără prof., servitori, muncitori cu ziua, persoane care trăiesc din veniturile lor etc.)	U	71.094	3.221	4.679	7.900	11,1	10,7
	R	18.063	585	650	1.235	6,83	7,55
	T	**89.157**	**3.806**	**5.329**	**9.135**	**10,24**	**10,18**
TOTAL GENERAL	U	**591.408**	**56.984**	**16.367**	**73.351**	**12,40**	**81,77**
	R	**3.334.560**	**13.109**	**3.240**	**16.349**	**0,49**	**18,22**
	T	**3.925.968****	**70.093**	**19.607**	**89.700**	**2,28**	**100**

B=bărbaţi F=femei U=urbane R=rurale T=total

* inclusiv industria şi meseriile ** Dintre ei – 1,704,833 femei

Datele statistice cuprinse în tabelul nr. 1 pot oferi o reprezentare generală asupra structurii economice a Vechiului Regat. Statistica efectuată a ţinut cont de mai multe criterii: profesie, localitate (mediul rural sau urban), sex, religie, cetăţenie şi profesie.

Datele din tabel, în concordanţă cu teoria lui Kuznets, relevă absenţa aproape integrală a evreilor din *agricultură*. Caracterul agricol al ţării este evident: peste 80% din populaţia activă era concentrată în agricultură, deşi în structura activităţii evreieşti, luată per ansamblu, agricultura cuprindea numai 2,37%. De menţionat este că cea mai mare parte dintre cei 2.132 evrei activi în agricultură sunt prezentaţi în sursă ca „patroni" (822) sau ca „slujbaşi administrativi şi tehnici" (886), în timp ce numai 279 sunt „lucrători" şi niciunul dintre ei nu e „ucenic".

Cum se explică contrastul dintre evrei şi neevrei în structura economică a Vechiului Regat? Kuznets arată că fenomenul se repetă în datele statistice referitoare la multe alte ţări. Explicaţia principală constă în condiţiile restrictive pe care le-au întîlnit evreii în diasporă pe parcursul mai multor milenii. Neavând drepturi politice sau drept de proprietate asupra pământului, le lipsea experienţa în agricultură. În Vechiul Regat se remarcă două cauze importante ce-i îndepărtau pe evrei din agricultură: logic, evreii nu puteau fi atraşi în masă de o agricultură cu caracter semifeudal ce propunea o stare mizerabilă de clăcaş. În plus, trebuie reţinut că după euforia din anii '30 ai secolului al XIX-lea, agricultura a devenit o ramură nesigură şi, de multe ori, în scădere. Noile resurse mondiale de grâu şi, ca urmare, scăderea preţului grâului românesc pe pieţele internaţionale au transformat agricultura într-o ramură neatractivă evreilor. Intrarea într-o ramură aflată în scădere nu era logică şi chiar cine putea să-şi permită prefera să părăsească agricultura. Prin urmare, cei 822 de patroni şi 886 de slujbaşi administrativi şi tehnici menţionaţi mai sus activau de fapt ca arendaşi de moşii şi păduri. Ei, împreună cu minoritari de alte etnii (germani, italieni etc.), au ştiut să introducă în exploatarea pământului forme capitaliste (cultivarea în cantităţi mari, depozitul, comerţul de export, transportul etc.), care erau inovative pentru această perioadă.

Prin urmare, studiul menţionat anterior demonstrează cum, contrar situaţiunii din agricultură, ramura de *comerţ şi credit* se prezintă ca o

ramură foarte mică. În structura Vechiului Regat, predominant agricol, totalul de activi în comerţ şi credit era de numai 2,7% din totalul activilor în economie, pe când evreii activi în comerţ ajungeau la o proporţie mare de 37,2% din totalul evreilor activi.

Datele statistice atestă, de obicei, o regulă conform căreia cu cât economia unei ţări este mai înapoiată, cu atât activitatea comercială e mai restrânsă şi nedezvoltată, iar cu cât comerţul e mai slab şi mai nedezvoltat, cu atât partea evreilor în comerţ şi credit este mai mare şi mai relevantă. Pe de altă parte, contrariul acestei teorii este demonstrat: cu cât ecomomia unei ţări este mai dezvoltată, cu atît activitatea comercială este mai mare, dar cu cât e mai mare şi însemnată, cu atât partea evreilor în comerţ şi credit faţă de populaţia majoritară este mai mică şi neînsemnată.[1]

Datele statistice din tabelul 1 scot în evidenţă faptul că economia Regatului era foarte slab dezvoltată, bazată în mare parte pe agricultură şi prea puţin comercială. În acestă epocă, comerţul era încă îngrădit de monopoluri feudale, de vămi şi de bresle, iar economia bănească apărea limitată şi îngrădită. În acest cadru de condiţii şi în concordanţă cu cerinţele evoluţiei spre capitalism, evreii jucau un rol foarte important în ramura de comerţ şi credit. Studiul relevă că mai mult de 31% din totalul activilor pe ţară erau evreii, ceea ce înseamnă aproape de zece ori mai mult numărul lor raportat la totalul populaţiei (ce era de aproximativ 3,3%)[2]. Numărul evreilor în comerţul urban este aproape egal cu cel al românilor. De fapt, la oraşe, numărul firmelor comerciale străine împreună cu cele evreieşti ajungea la 57% din totalul firmelor, ceea ce înseamnă că depăşeau cu mult partea firmelor româneşti.

Partea cea mai mare din comerţ era concentrată în mediul urban. După statistica lui Crupenski din anul 1899[3], aproape 70% din firmele comerciale activau la oraş.

---

[1] Don Yehuda and Victor, Karady (ed), *A social and economic history of central European Jewry*, New Brunswick and London, 1990, p. 132.

[2] Colescu Leonida, *La population de religion mosaique en Roumanie: étude statistique*, Buc., 1915, pp. 6 – 11.

[3] *Crupenski C.E.*, *Buletin statistic general al României,* no. II, III, 1893, Buc., 1894.

Tabelul nr. 2: **STATISTICA FIRMELOR COMERCIALE ANUL 1889** (fără Ilfov)

SURSA: BULETINUL STATISTIC 1892 (CRUPENSKI), PP. 158-161.

JUDEŢUL	URBANE			RURALE			TOTAL URB+RUR
	Români	evrei	străini	Români	evrei	străini	
Bacău	128	659	24	632	471	6	1.920
Botoşani	53	855	30	124	387	1	1.450
Dorohoi	43	651	3	347	458	1	1.503
Vaslui	15	195	9	158	226	3	606
Tutova	319	438	57	573	206	14	1.607
Tecuci	192	106	49	380	257	16	1.000
Iaşi	298	1,616	54	325	352	5	2.650
Neamţ	120	642	13	183	317	1	1.276
Suceava	16	417	7	180	455	15	1.090
Putna	489	375	41	460	187	21	1.573
Fălciu	84	212	7	294	198	28	823
Covurlui	464	679	453	179	82	20	1.877
Roman	36	320	16	118	181	16	687
Olt	246	21	15	269	-	-	551
Argeş	278	70	35	23	-	1	406
Brăila	468	244	289	255	2	7	1.265
Buzău	730	146	27	868	3	2	1.776
Gorj	119	20	40	131	2	13	325
Dâmboviţa	254	57	35	549	4	7	906
Dolj	1,317	190	239	1,643	5	46	3.440
Vâlcea	258	21	32	206	3	9	529
Vlaşca	333	60	146	501	10	18	1.068
Teleorman	444	42	96	424	-	9	1.015
Ialomiţa	190	35	71	764	10	74	1.144
Mehedinţi	364	101	283	609	6	72	1.435
Muscel	141	2	10	122	-	2	277
Prahova	730	88	17	265	7	-	1.107
Romanaţi	237	31	124	407	6	25	830
R. Sărat	259	134	31	380	33	12	849
Tulcea	70	120	402	19	16	57	684
Constanţa	79	47	366	118	-	123	733
Total	8,774	8,594	3,021	11,506	3,884	624	36.403
%	%43	%42,2	%14,8	%71,9	%24,2	%3,9	
	%100			%100			%100

E prevăzut că, în corelaţie cu tabloul demografic evreiesc din Regat, partea cea mai mare a firmelor comeciale evreieşti se concentra în oraşele din Moldova. În Moldova, evreii deţineau 10.942 de firme, adică mai mult de 60% din totalul firmelor.

Oraşele, orăşelele şi chiar satele din nordul Moldovei ne demonstrează un model clasic prezentat de Kuznets ca o „concentrare regională”[1] a unei grupe de minoritari nou-veniţi. Minoritarii concentraţi în mase în anumite ocupaţii economice, precum şi într-o zonă geografică restrânsă (de obicei – în oraşe mari), pot să ajungă la un procent considerabil în anumite branşe; procente mult mai mari decât mediul pe ţară, până când se poate dezvolta o impresie de „cucerire” ori de „acaparare” a unei ramuri din economie.

Kuznets explică faptul că participarea intensivă a minoritarilor evrei în comerţ şi credit porneşte de la cunoaşterea scrisului care le-a permis o de experienţă îndelungată în legături comerciale peste ţări şi graniţe.

Tabelul nr. 1 arată că şi *industria* reprezintă o ramură mică din totalul economiei. Ea concentra mai puţin de 8% din totalul activilor pe ţară. Industria se referă aici la meseriaşi, activi în industria mare, industria mijlocie şi industria mică.

Am văzut cum Kuznets pune industria şi meseriile pe locul al doilea în activitatea economică minoritară evreiască, după comerţ şi credit; dar după tabelă, nepotrivit cu Kuznets, industria cuprindea partea cea mai mare din structura activităţii evreieşti. Ea întrecea cu câteva procente activitatea comerţului şi creditului şi ajungea aproape la 42% din totalul activităţii lor economice.

După Kuznets, când evreii sunt obligaţi să activeze în meserii şi industrie, ei preferă anumite branşe, de nivel redus şi cheltuieli mici, în special înbrăcăminte, încălţăminte, piele şi blănuri, alimente, hârtie şi tipografie, iar în ramurile masive ca metalul, construcţia şi textilele, procentul evreilor este neînsemnat. Întrebarea este dacă aşa era şi starea evreilor în industria Regatului.

De menţionat este că valurile de emigranţi evrei din Galiţia şi Rusia de la începutul secolului al XIX-lea au dus la o creştere masivă ca număr a meseriaşilor evrei din Moldova. După statistica

[1] Kuznets, pp. 1610 – 1611.

patentarilor din anul 1845[1], 45,5% din meseriaşii patroni în oraşele moldoveneşti erau evrei.

În anul 1901, Colescu numără 19.181 de meseriaşi „nesupuşi niciunei protecţiuni", adică evrei, ceea ce reprezenta 20% din totalul meseriaşilor din Regat (ce numărau 97.755)[2].

O analiză mai atentă a tabelului nr. 3, bazat pe stastistica lui Colescu din anul 1901–1902, demonstrează că structura profesională a patronilor de aşezăminte industriale era foarte diversă. Ca de obicei, în sursă evreii apăreau ca „nesupuşi niciunei protecţiuni", dar în tabelă sunt indicaţi ca evrei pentru a uşura înţelesul.

În primul rând iese în evidenţă participarea însemnată a minoritarilor de tot felul în industria mare. Partea lor ajungea la 46% din întreaga activitate. Este vorba de stablimente ce aveau un personal de cel puţin 20-25 de lucrători. Nu existau multe fabrici de aşa o dimensiune în Regat, dar 122 sau 19,5% dintre ele aveau patroni evrei.

Participarea relativ masivă a evreilor la dezvoltarea industriei mari reiese şi din tabelul nr. 4. Acesta conţine informaţii referitoare la fabrici mari cu patroni evrei pe parcursul a 75 de ani (între anii 1840 - 1915). Informaţiile s-au strâns din diverse surse arhivistice, din scrieri, din anunţuri prin ziarele epocii etc. Informaţiile evidenţiază uneori inaugurarea unei fabrici, altădată închiderea, declararea falimentului, aprobarea stării de încurajare, un accident, o participare la o expoziţie locală sau internaţională etc. Activitatea noastră s-a concentrat pe cercetarea a nouă ramuri industriale de unde am cules aproximativ 450 de informaţii referitoare la acest subiect. Pe baza acestor informaţii putem conchide că numărul mare al evreilor patroni în Vechiul Regat nu se potriveşte cu principiul kuznetsian.

Din referinţele privitoare la lucrătorii şi ucenicii din industria mare (tabelul nr. 5), datele problemei se schimbă semnificativ. În acest domeniu, 77% din totalul lucrătorilor erau români.

---

[1] Platon Gheorghe, „Populaţia evreiască din târgurile şi oraşele Moldovei la mijlocul secolului al XIX-lea", *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*, III, (Bucureşti, 1998), pp. 160 – 176.

[2] *Ancheta industrială din 1901-1902*, Industria mică, vol II. Buc. 1903.

Totuşi, participarea evreilor la dezvoltarea industriei rămâne foarte însemnată, mai ales faţă de proporţia lor raportată la totalul populaţiei.

Tabelul nr. 3: **STRUCTURA PROFESIONALĂ A PATRONILOR DE AŞEZĂMINTE INDUSTRIALE: REPARTIZAREA DUPĂ NAŢIONALITATE 1901-1902**

SURSA: Ancheta industrială din anul 1901-1902, vol. I, pp. 66-69.

DESEMNAREA INDUSTRIEI	TOTALUL DE AŞEZĂMINTE 100%	**DINTRE ELE, ÎN MÂINILE:**		
		românilor	străinilor	evreilor
INDUSTRIA CERAMICĂ	13	9 (2,67%)	3 (1,80)	1 (1,81%)
INDUSTRIA VITRIFICAŢIEI	6	2 (0,60%)	1 (0,60%)	3 (2,45%)
INDUSTRIA MATERIALELOR MINERALE	13	8 (2,37%)	5 (3%)	0
INDUSTRIA METALELOR	75	42 (12,46%)	24 (14,45%)	9 (7,37%)
INDUSTRIA LEMNULUI ŞI A MOBILIERULUI	72	28 (8,30%)	25 (15%)	19 (15,57%)
INDUSTRIA TĂBĂCĂRIEI ŞI A PIELĂRIEI	25	12 (3,56%)	7 (4,21%)	6 (4,91%)
INDUSTRIA ALIMENTAŢIUNEI	191	109 (32,34%)	56 (33,73%)	26 (21,31%)
INDUSTRII TEXTILE	31	16 (4,74%)	8 (4,81%)	7 (5,73%)
INDUSTRIA ÎMBRĂCĂMINTEI ŞI ANEXELOR SALE	35	11 (3,26%)	12 (7,22%)	12 (9,83%)
INDUSTRII CHIMICE	105	59 (17,50%)	13 (7,83%)	33 (27%)
INDUSTRIA HÂRTIEI	13	8 (2,37%)	2 (1,20%)	3 (2,45%)
INDUSTRIA ARTELOR GRAFICE	26	21 (6,23%)	3 (1,80%)	2 (1,63%)
INDUSTRII DIVERSE	20	12 (3,56%)	7 (4,21%)	1 (0,81%)
TOTAL GENERAL	625	337 (100%)	166 (100%)	122 (100%)

Tabelul nr. 4: **EVREII ÎN 9 RAMURI DE INDUSTRIE MARE TRANSFORMATOARE ÎN REGAT PE ANII 1840 – 1915** (industria extractivă nu e cuprinsă)

AŞEZĂMINTE INDUSTRIALE ÎN MÎINILE EVREILOR	DESEMNAREA INDUSTRIEI
96	INDUSTRII CHIMICE
35	TEXTILE
33	ÎMBRĂCĂMINTE ŞI ANEXELE SALE
16	TĂBĂCĂRIE ŞI PIELĂRIE
56	LEMN ŞI MOBILIER
12	INDUSTRIA VITRIFICAŢIEI
40	HÂRTIE ŞI GRAFICĂ
34	METAL
123	ALIMENTE ŞI BĂUTURĂ
445	TOTAL

Tabelul nr. 5: **STATISTICA MESERIAŞILOR: REPARTIZAREA DUPĂ NAŢIONALITATE ŞI STARE PROFESIONALĂ: ANUL 1902**

SURSE: ancheta industrială din 1901 - 1902, vol. II, pp. 2-9; anuarul statistic 1904, p. 224.

MESERIAŞI PATRONI			LUCRĂTORI CALFE			UCENICI			TOTAL		
ROMÂNI	STRĂINI	EVREI	ROMÂNI	STRĂINI	EVREI	ROMÂNI	STRĂINI	EVREI	ROMÂNI	STRĂINI	EVREI
38,089 %71	5,805 %11	9,693 %18	15,875 %60	4,974 %19	5,551 %21	11,984 %68	1,847 %10	3,937 %22	65,948 %67	12,626 %13	19,181 %20
53%, 587100			26%, 400100			17%, 768100			97%, 755100		

Conform datelor prezentate mai sus, putem concluziona că acestea sunt în contradicţie cu teoria lui Kuznets.

Comparaţia dintre patronii români, străini şi evrei atestă că lărgirea structurii profesionale este asemănătoare, adică nu se observă vreo diferenţă importantă între cele trei grupuri de industriaşi.

Evreii se găsesc în toate ramurile industriale, nu numai în îmbrăcăminte şi încălţăminte. 27% din totalul industriaşilor evrei activau în industriile chimice. Mai mult de 21% dintre ei erau angrenaţi în industria lemnului şi mobilierului. În ramura mică de vitrificaţie, evreii ajungeau la 50% din totalul celor care activau aici.

Este important de remarcat nivelul de activitate care era de multe ori foarte ridicat. Industriaşii şi bancherii evrei (ca Michel Daniel, Halfon, Marmorosch-Blank şi alţii) dezvoltau industrii noi, importante. Ei ocupau un loc important şi în industria petrolului. De exemplu, conform unor date din anul 1908[1], într-o regiune minieră moldovenească, 46% din exploatatori erau evrei.

Partea masivă, aria largă de activitate şi nivelul relativ mare al activilor evrei în comerţ şi în industrie se poate explica prin circumstanţele economice din Regat.

Lipsa veşnică de capital, de specialişti în ştiinţe şi de experienţă în formele moderne capitaliste au creat condiţii prielnice evreilor şi străinilor de alte etnii. Imigranţii atraşi de condiţiile economice din Regat, mai ales după încheierea Tratatului de la Adrianopol, activau în mod intensiv, înfiinţând întrepinderi industriale, bancare şi comerciale.

Tabelul nr. 6: **STAREA ÎN PROFESIE – ANUL 1913.**

SURSA: STATISTICA PROFESIUNILOR DIN ROMÂNIA 1913 (pp. 48–49, 232–233)

Total	**Membrii familiei**	**Ucenici**	**Lucrători**	**Slujbaşi**	**Patroni**	**Starea**
89.700	2.250	4.486	21.575	18.248	43.141	Activi Evrei
100	2,5	5	24,05	20,34	48,1	%
3.925.968	1.810.280	30.403	405.075	265.251	1.414.959	Totalul de activi
100	46,11	0,77	10,31	6,75%	36,04	%

[1] Rosen Avram, *Contribuţia evreilor la progresul industrial în România interbelică*, Bucureşti, 2002, anexa 10, p. 132.

Ultimul tabel (nr. 6) permite a examina principiul teoretic care îi identifică pe evreii minoritari cu tendinţa de activitate în formă independentă.

Conform teoriei lui Kuznets, minoritarii– şi mai ales evreii – stau departe de industriile mari, care angrenează un număr mare de muncitori şi care sunt influenţate de monopoluri, guverne şi sindicate; de aici ne aşteptăm ca, astfel, firmele minoritarilor evrei să fie mici şi în mare parte independente, conduse de un singur meseriaş sau cu câte 1-3 lucrători. În principiu, membrii minoritari evită starea de salariat în întreprinderile mari. Acolo îi aşteaptă contactul direct cu autorităţile ţării şi cu repezentanţi din stratul dominant. Pentru a evita orice act de discriminare din partea autorităţilor, evreii nu se angajau în întreprinderi mari, unde puteau reprezenta o minoritate.

Datele expuse în tabel confirmă regula lui Kuznets, dar într-o măsură limitată. Se poate observa astfel că aproape jumătate din numărul total al patronilor sunt evrei (48%).

Conform statisticii, un număr mare de patroni români îşi câştigau venitul din agricultură. Situaţia e similară şi în ceea ce priveşte venitul obţinut de familiile româneşti care, în cea mai mare parte, supravieţuiau lucrând în sectorul agricol. Acest fapt explică numărul redus al salariaţilor din alte domenii de activitate. Astfel, în agicultura de tip feudal a Vechiului Regat, plata bănească era foarte rară, muncitorii fiind remuneraţi în produse agricole.

Cum am remarcat deja, totalul activităţii economice în Regat era de nivel redus, aşa că activii majoritari în ramurile neagricole se concentrau şi ei ca evreii, în firme familiale mici, bazate pe un capital minimal şi mânuite de un singur patron.

Interesant de remarcat este şi diferenţa mare între procentul slujbaşilor la evrei faţă de procentul lor în totalul activilor. Faptul se explică prin caracterul urban al elementelor active evreieşti; slujbaşii se compuneau din agenţi comerciali, specialişti în domeniul tehnic sau administrativ etc.

Mai trebuie amintit numărul limitat al evreilor în administraţia publică. Eforturile de a româniza economia Regatului prin legi au dat rezultate şi, prin urmare, puţini evrei erau funcţionari ai statului.

Cu toate acestea, evreii continuau să activeze în profesii liberale, mai ales în medicină ca doctori, dentişti, farmacişti ş.a. în număr relativ însemnat. În anul 1913, medicii evrei ocupau mai mult de 23% din totalul medicilor. Acestă situaţie se explică prin lipsa acută de profesionişti în Vechiul Regat.

Este de constatat că minoritatea evreiască din Vechiul Regat a demonstrat o activitate economică potrivită modelului teoretic kuznetsian într-o măsură limitată.

Summary

The economic activity of the Jews of Wallachia, from 1859 to 1914, is assessed based on the statistical data of the time. These data refer to their professions, trade firms and industrial activities. The starting point is a theory issued by historian Simon Kuzenets, referring to the general economic structure of Jewish life. Thus, the author underlines the contribution of the Jews from Wallachia to the development of capitalism and to the urbanization and modernization of Romanian society, due to their significant presence in fields such as trade, banking and industry, as well as their absence from the agricultural sector.

CÂTEVA NOTE DESPRE ACTIVITATEA LUI AVRAM L. ZISSU

Hildrun Glass

I

În *Jurnalul* lui Mihail Sebastian apare sporadic Avram L. Zissu. Însemnările din 1941 sunt, în mod special, pline de amărăciune şi îl prezintă pe Zissu într-o lumină foarte nefavorabilă. La 15 iunie 1941, după o seară petrecută cu cuplul Zissu, Sebastian notează: „Tovărăşie neplăcută: ea vulgară şi ostentativă, el de treabă, dar neinteresant ... Ieşirile în oraş, în localuri elegante, mă deprimă. O lume care trăieşte parcă în altă planetă. Eleganţi, nepăsători, bogaţi, fără griji, în afară de obsesia războiului, în afară de mizerie. În lumea asta, îmi simt ca umilinţă fizică sărăcia, ratarea, dizgraţia."

La sfârşitul anului 1941, Sebastian a fost nevoit să îi ceară lui Zissu un ajutor financiar şi, din diferite motive, această situaţie a fost resimţită de Sebastian ca o profundă umilire. La 22 decembrie 1941 el a notat: „N-am avut destul curaj nici să citesc ce-mi scrie, nici să număr banii. Mi-e ruşine, mi-e îngrozitor de ruşine. Aş vrea să-i pot duce chiar mâine banii înapoi. Faţă de nimeni nu m-am simţit vreodată mai prost, decât faţă de omul aşa de bogat şi aşa de sordid."

Jurnalul lui Sebastian a fost publicat între timp şi în traducere în limba germană şi a fost primit foarte bine de critici şi de cititori. La 20 noiembrie 2006 ediţia germană a fost recompensată cu renumitul premiu „Fraţii Scholl" acordat de librarii germani. În discursul ţinut cu acest prilej, scriitorul şi criticul literar german Peter Hamm a spus multe lucruri inteligente despre *Jurnal*, dar şi câteva mai puţin inteligente. Într-o observaţie marginală l-a menţionat pe Zissu şi a fost limpede că a considerat, eronat, că observaţiile scriitorului, aşa cum au fost exprimate în 1941, dezvăluie întregul adevăr despre această persoană şi o prezintă în totala sa „lipsă de instinct şi neîndurare".

Probabil că şi în România, cei mai mulţi cititori nu ştiu cine a fost de fapt Avram Leib Zissu şi ar putea rămâne cu impresia că a fost un parvenit neînsemnat şi cât se poate de antipatic, care îşi pierdea timpul prin restaurante bune şi prin cinematografe.

II

Avram L. Zissu a fost într-adevăr un om de afaceri înstărit. A condus o fabrică de zahăr şi a avut acţiuni la alte întreprinderi din industria românească a zahărului şi uleiului. În acelaşi timp, a fost una din figurile centrale ale mişcării sioniste din România. A câştigat notorietate ca scriitor, precum şi ca editor al publicaţiei sioniste *Mântuirea*. De la începutul anilor ’20 a fost cel mai cunoscut propagandist din Regat al mişcării naţionale evreieşti.

În perioada interbelică, Zissu nu s-a implicat în politica activă, ci a rămas un teoretician autentic. Această situaţie s-a schimbat abia în anii persecutării evreilor din România, în perioada dictaturii lui Antonescu.

La vremea sa, Zissu a fost o persoană controversată, atât ca teoretician, cât şi ca practician în activitatea organizaţiei sioniste, dar ceea ce doresc să subliniez aici este că a fost un om principial, care în situaţii dificile a dovedit în mod repetat mult curaj şi tărie de caracter.

Aceasta se poate demonstra:

1. prin activitatea lui în anii dictaturii lui Antonescu.
2. prin activitatea lui în anii preluării puterii de către comunişti.

1. Activitatea lui Zissu în anii dictaturii lui Antonescu

Intrarea lui Zissu în activitatea practică a organizaţiei s-a produs în 1943 printr-o numire din exterior, şi anume ca delegat al *Jewish Agency* şi, simultan, şi în poziţia de conducător al Oficiului Palestinian din Bucureşti. Din acel moment s-a ocupat de organizarea emigraţiei ilegale din România şi a depus un efort considerabil în această direcţie. Conform propriei sale estimări, a reuşit să facă să plece în Palestina 14.000 de evrei.

Numirea sa din 1943 de către *Jewish Agency* a fost întâmpinată cu puternice obiecţii de către aproape toate personalităţile cu funcţii de conducere din mişcarea sionistă. Zissu era respectat de toţi, dar avea reputaţia de a fi un extremist care ar putea pune în pericol mişcarea sionistă şi populaţia evreiască. Mulţi credeau că în acel moment şi în acel loc ar fi nevoie de un om cu aptitudini tactice şi cu maniere prevenitoare şi diplomatice, aşa cum avea mai degrabă Mişu Benvenisti, un avocat ce fusese ales în 1941 preşedinte al Executivei Sioniste, al comitetului de conducere al Organizaţiei

Sioniste din Regat, dar cu siguranţă asemenea însuşiri îi lipseau lui Zissu.

Nimic nu ilustrează mai bine poziţia intransigentă şi totodată puţin diplomatică a lui Zissu decât comportamentul său faţă de preşedintele Centralei Evreieşti, Streitman, care s-a soldat în 1942 cu două luni de detenţie în lagărul de la Târgu Jiu. Streitman apelase la Zissu şi îi pretinsese o contribuţie financiară specială. Zissu nu doar că a refuzat această solicitare, ci, mai mult, a spus public despre Streitman că e un renegat şi un trădător.

În 1944, Zissu a putut să-şi extindă influenţa. După arestarea lui Benvenisti în ianuarie 1944, a reorganizat, împreună cu alţii, Executiva Sionistă, de această dată ca un comitet acţionând în clandestinitate care, în afară de emigrare, a organizat şi diferite acţiuni de ajutorare.

2. Activitatea lui Zissu în anii preluării puterii de către comunişti.

Şi după schimbările survenite în august 1944, iniţial Zissu a rămas în continuare reprezentantul *Jewish Agency* şi, ca atare, şi al Oficiului Palestinian. Curând după aceea, odată cu reînfiinţarea Partidului Evreiesc, Zissu a ajuns în fruntea acestuia.

Zissu era, la urma urmelor, reprezentantul unei poziţii burghez-conservatoare. A respins cu hotărâre ideile socialiste. Dar sionismul l-a condus pe Zissu la o distanţă mult mai mare faţă de partidele istorice decât era aceasta în cazul altor politicieni evrei din tabăra burgheză, precum era Filderman. Încă de la început, Zissu n-a văzut niciun viitor pentru evrei în România. Ţelul său ultim era o emigrare rapidă şi în masă. Dar, înainte de fondarea Statului Israel, aceasta părea să fie doar o speranţă îndepărtată. Pentru perioada intermediară (posibil mai lungă), Zissu considera că interesele evreilor ar fi cel mai bine reprezentate printr-o orientare conştientă, prevalându-se de recunoaşterea acestora ca minoritate naţională.

În perioada interbelică, revendicările privitoare la drepturile minorităţilor găsiseră un ecou pozitiv tocmai la comunişti. Acesta a fost singurul nivel la care un sionist burghez ca Zissu a sperat un sprijin concret din partea stângii. Dar, curând, Zissu a avut aici parte de o amară dezamăgire. Încă în noiembrie 1944, ministrul pentru Minorităţi Naţionale, Nicolae Vlădescu-Răcoasa, a declarat că el consideră că evreii nu sunt nici minoritate, nici naţionalitate. În România ei sunt cetăţeni cu drepturi egale şi au libertatea să opteze

pentru o altă naţionalitate recunoscută (aşadar, pentru români, unguri, germani, ruşi, ucraineni etc.). Guvernul nu va crea însă obstacole în calea unei emigrări. Nu altfel decât Vlădescu-Răcoasa s-au pronunţat întotdeauna partidele de centru şi cele moderate de dreapta, care au lăsat evreilor doar alegerea între asimilare completă şi emigrare. În zadar o delegaţie condusă de Zissu şi Benvenisti a înmânat ministrului pentru Minorităţi Naţionale în ianuarie 1945 un proiect de lege privind recunoaşterea evreilor ca minoritate naţională. Spre dezaprobarea Partidului Evreiesc, această direcţie a fost urmată neabătut de guvernul Groza.

Respingerea propunerilor sale a fost resimţită de Zissu ca o primă mare înfrângere după 23 august 1944. Potrivit temperamentului său, a trecut la contraatac. La 24 martie 1945 a publicat un atac agresiv la adresa evreilor din P.C.R.

Nici în perioada următoare nu a fost dispus să facă concesii regimului comunist ce se instala. Zissu s-a opus hotărât tacticii urmate de Benvenisti, de a se adapta cu flexibilitate la politica regimului.

Dar Zissu şi-a dat seama devreme că spaţiul de acţiune va fi treptat înlăturat pentru personalităţile politice independente. Cum nu a vrut să se adapteze, a tras consecinţele şi s-a retras din activitatea politică curentă la începutul verii lui 1946, adică din funcţiile de preşedinte al Partidului Evreiesc şi de preşedinte al Secţiei româneşti a WJC; îi rămăsese numai conducerea hebdomadarului *Mântuirea* al Partidului Evreiesc. În urma unor controverse interne, în 1947 a renunţat şi la aceasta.

Din 1949, Zissu a încercat, aşa cum făcuse şi mai demult, în perioada guvernării Antonescu, constituirea unei structuri clandestine, ceea ce puţin mai târziu îi va fi trecut în cont ca „activitate criminală”. Din cauza strictei supravegheri de către organele Securităţii, nu a reuşit să depăşească faza discuţiilor conspirative cu persoane ce-i împărtăşeau ideile. Nu a venit vreun ajutor din partea organizaţiilor evreieşti internaţionale, iar ambasada israeliană a refuzat, din motive de securitate, să sprijine în continuare eforturile lui Zissu. A fost totuşi dispusă să mijlocească pentru el (şi pentru alţi sionişti) scoaterea în străinătate, prin curier diplomatic, a unor scrisori şi memorii.

III

Activităţile deja menţionate ale lui Zissu sunt bine documentate, dar aceasta în surse care sunt mai puţin accesibile publicului larg şi istoricilor decât *Jurnalul* lui Sebastian. Lipseşte până în prezent o prezentare cuprinzătoare şi de încredere a vieţii lui Zissu.

Există astfel afirmaţiile şi amintirile prietenilor şi oponenţilor săi, propriile sale publicaţii şi articole şi un grup central şi totodată extrem de problematic de documente (protocoalele interogatoriilor din anii arestului său în închisorile comuniste).

Zissu a fost reţinut în prima jumătate a anului 1951. Arestarea sa nu a fost singulară, ci a fost parte a valului de represiune antisionistă care a debutat încă în 1948 şi care s-a potolit abia după 1953. În punctul său culminant, peste două sute de sionişti se aflau în închisorile regimului.

Desfăşurarea şi orientarea interogatoriilor la care a fost supus Zissu de la arestarea sa în mai 1951 şi până la sfârşitul lui 1953 sunt documentate în volumul editat de Mihai Pelin, *Sionişti sub anchetă*, care cuprinde o serie întreagă de procese-verbale din anii 1951 şi 1952 şi, de asemenea, încă şi mai detaliat, în primul volum al culegerii de documente publicate de Teodor Wexler sub titlul *Anchete şi procese uitate*. Aceste documente permit nu doar specialiştilor să intuiască faptul că toate aceste declaraţii, făcute în temniţele serviciilor secrete, au fost făcute sub o mare presiune. În postfaţa la volumul lui Pelin, S. Avny, care a fost el însuşi încarcerat pentru ideile sale sioniste, prezintă cititorului condiţiile groaznice ale interogatoriilor şi caracterul discutabil al declaraţiilor cuprinse în procesele-verbale.

Din februarie 1952, interogatoriile au fost orientate spre acuzaţia de spionaj. Concret, a fost vorba de relaţiile lui Zissu cu Centrala Evreilor şi cu *World Jewish Congress*. Cu toate acestea, în procesul început la 28 martie 1954, acuzarea nu a recurs la aceasta, ci la „conspiraţie împotriva ordinii sociale”. După trei zile de dezbateri, sentinţa a fost temniţă grea pe viaţă.

La 11 octombrie 1954, tribunalul a dezbătut cererea de revizuire a lui Zissu şi a altor co-acuzaţi. Au fost doar uşor diminuate unele pedepse cu închisoarea. Un co-deţinut eliberat la 23 septembrie 1955 a relatat că, în momentul eliberării sale, Zissu se afla la Piteşti, într-un regim de detenţie deosebit de sever.

Aşadar, Zissu a putut fi eliberat abia la sfârşitul anului 1955 sau la începutul lui 1956. S-a mutat într-o cameră a vechii sale case şi a lucrat o vreme în administraţia fabricii de zahăr care mai demult îi aparţinuse. În iulie 1956 a putut să plece din România în Israel, unde a murit puţin mai târziu.

Summary

The article refers to Avram Leib Zissu (1888–1956), a once important figure of the Romanian Zionist movement who has largely been forgotten. However, he should be remembered not only as a Zionist theoretician but also due to his courage and determination in organizing rescue and resistance actions, both under Antonescu's dictatorship and under the ensuing communist regime.

INTELIGHENŢIA EVREIASCĂ ÎN ANII COMUNISMULUI LOCAL. CONSIDERAŢII PRELIMINARE ŞI STUDIU DE CAZ

Hary Kuller

I

Deşi au trecut aproape două decenii de la evenimentele din acel ’89 românesc, iar scrierile despre defunctul regim comunist autohton sunt cu sutele, cercetarea cu deplină obiectivitate şi distanţare a istoriei recente a României (în speţă, deceniile 5-9 ale secolului trecut) se află încă la începuturile ei. De aceea, mi se par pripite şi acele generalizări operate de analişti ocazionali sau de istorici improvizaţi care, referindu-se la realităţile politice din acea epocă, acordă un loc şi un rol central unor actanţi evrei (vezi *Anexa*) de durată limitată (şi făcuţi foarte vizibili în domenii sensibile: propagandă, cultură etc.) şi sunt trecuţi sub tăcere actanţii neevrei, principali şi de durată lungă.

Asemenea substituiri ţin mai curând de ideologie şi sloganofilie diversionistă decât de scientologie socială. Un exemplu doar: din constatarea reală că o seamă de evrei au activat în ilegalitatea comunistă, iar apoi, unii dintre aceştia şi alţi coreligionari s-au aflat un timp în structurile amintite ale regimului instalat după ’45 se emit enunţuri generalizatoare de tipul: „Evreii au adus comunismul în România”; „Evreii se fac vinovaţi de toate avatarurile produse de comunism în România postbelică, în blestematul deceniu, cel puţin” sau „Evreii au fost principalii, dacă nu chiar singurii beneficiari ai regimului comunist”.

Dar, cum evidenţa faptului că 97% din evreimea aflată în România postbelică a părăsit ţara în „valuri” succesive (o treime până la jumătatea lui ’52, altă treime până în 1962 şi restul ulterior) şi, pe cale de consecinţă, nici evidenţa neaderării lor la regim nu putea fi escamotată, amendamentul adus sloganurilor mai sus citate a fost că „evreii au adus comunismul, iar când n-au mai putut profita de el, au părăsit barca” .

Am dat exemplele de mai sus deoarece în panoplia formulelor antisemite, acestea, uşor modificate, sunt din nou la ordinea zilei. De unde şi necesitatea confruntării lor cu realitatea acelor vremuri.

Fără îndoială, Raportul Tismăneanu, în capitolul referitor la colectivitea evreiască, recte situaţia evreilor în perioada dominaţiei comuniste în România, infirmă cu deplină acoperire documentară alegaţiile amintite, relevând tracasările şi vexaţiunile suportate în deceniile postbelice de burghezia şi mica burghezie evreiască, de eşaloanele de intelectuali „cu dosare încărcate". Sunt evidenţiate măsurile de limitare a activităţii cultului şi deserventilor de cult, urmărirea personalităţilor societăţii civile evreieşti, lideri ai unor organizaţii, partide şi aşezăminte, persecutarea brutală a liderilor sionişti (anchete, procese, detenţie), arestarea liderilor evrei democraţi, ofensiva împotriva tradiţiei şi culturii evreieşti, a învăţământului propriu, persecutarea şi arestarea unor oameni de cult, tolerarea unor răbufniri antisemite, inclusiv în felul cum au fost înscenate unele procese economice. Preţul în tracasări, confiscări şi răscumpărări al emigrării reprezintă un amplu capitol asupra căruia nu putem zăbovi aici.

Dar, pe lângă toate acestea, evreii au avut de suportat, împreună cu întregul popor român, atentatul la libertatea şi drepturile omului, insinuarea fricii inspirate de Securitate, de (in)Justiţie, de omnipotenţa Conducătorului care îşi trata ţara ca pe propria moşie, iar „cetăţenii" ca pe proprii săi iobagi. Puterile discreţionare ale Conducătorului se vedeau după efectele unor planuri cincinale nechibzuite, raţionalizări drastice în toate domeniile, hotărârile luate după propriul chef şi ignoranţa sa nemăsurată. Politica excesivă în domeniul forţării naşterilor, de pildă, care, în cazul special al evreicelor a avut drept consecinţă un factor colateral pervers: stoparea totală a aducerii pe lume a nou-născuţilor datorată imposibilităţii înscrierii nou-născuţilor pe cererile de *alia* întocmite înainte de ivirea pruncilor pe lume. La apariţia nou-născutului, toată formularistica emigrării trebuia reînnoită. Drept consecinţă, o rată a natalităţii dintre cele mai scăzute la cei hotărâţi să facă *alia* între 1948 şi 1975, respectiv la circa 50.000 de femei nubile, apte de procreere.

II

S-ar putea crede că reamintirea tuturor acestor manifestări ale nefirescului societăţii româneşti din anii comunismului sunt superflue, de vreme ce au trecut aproape două decenii de când comunismul românesc e mort, ca şi întreaga sa familie central şi est europeană.

Au decedat pe rând mai întâi fratele cel mare (*Big Brother*) şi ceva mai longeviv - 73 de ani, muscalul, apoi toţi ceilalţi până la cel mai mic şi albanez. Ultimul defunct a fost, însă, cel valah, rătăcit prin plaiuri mioritice. În ciuda spusei latineşti că *de mortuis nihil nisi bene*, despre comunismul autohton se vorbeşte numai de rău: pentru a fi îngropat la o sută de leghe adâncime, ca nici măcar strigoii săi să nu mai poată ieşi la suprafaţă. Dar sunt şi unii care regretă comunismul: se numesc „nostalgici" şi poartă dorul cincinalelor, depăşirilor de plan, locurilor de muncă, venitului asigurat, ca şi al puzderiei de înlesniri sociale/sănătate, învăţământ, cultură de masă, *loisir* (spectacole) etc. Cei dintâi, adică groparii comunismului, le arată însă tuturor cât de iluzorii şi parşive erau toate acestea. Există însă şi nostalgici „teoretici", care nu se lasă convinşi şi aduc drept replică o credinţă, nezdruncinată de fapte, în posibilele virtuţi ale unui socialism cu faţă umană, conceput în spiritul dascălilor autentici ai acestuia: nu Lenin şi Stalin, ci Marx şi Engels, interpretaţi nu doar după partitura lor „clasică", ci şi după cea romantică. Nostalgicii, în general, cei „teoretici" mai cu seamă, reprezintă astăzi în rândul inteligheţiei şi clasei noastre politice o voce stinsă deoarece anticomunismul are avantaj absolut la „servă", iar el proclamă ritos şi convingător; „comunismul e mort". Este de aşteptat ca lucrurile să nu se petreacă aidoma butadei cu Nietzsche, care şi-a intitulat o lucrare *Dumnezeu e mort*, punându-şi apoi semnătura, cu majuscule F. Nietzsche. După un timp apare, ca din seninul cerului, o nouă lucrare, intitulată *Nietzsche e mort*, semnată, cu minuscule... dumnezeu. Dar în istorie nici butadele şi nici eventualităţile abracadabrante nu au fost luate vreodată în seamă. De ce ar fi luate tocmai acum, când tranziţia spre capitalism a fostei lumi comuniste din centrul şi estul Europei pare atât de indubitabilă? Evidenţiind, însă, fără poleială, realităţile social-economice ale acestei tranziţii, şi chiar cele cultural-spirituale – atât de dependente de libertăţile reale, de gândire şi exprimare, de critică şi circulaţia ideilor dobândite – ne întrebăm dacă nu poate fi întrevăzut totuşi un continuum între vechea şi noua societate (de n-ar fi decât planul mentalităţilor). O încercare de comparare a unui set de „indicatori" care, în anii tranziţiei pot fi înscrişi ca sechele, ar dovedi-o. Dar, în acelaşi timp, în orice tip de societate, negativitatea regimurilor politice poate fi uneori atenuată printr-un proces de homeostazie socială care menţine o anumită linie de plutire pentru masa oamenilor care nu se identifică

cu forţa politică diriguitoare. Este vorba, deci, despre evidenţierea felului în care o masă de oameni, printre ei şi etnicii evrei, au izbutit, chiar şi în acei ani, să contribuie la crearea unor valori materiale şi spirituale care în niciun fel nu trebuie date uitării. Dezvăluindu-le, se deschide un câmp vast pentru cercetare şi posibilităţi inedite de comparare a prezentului cu trecutul.

Deocamdată este, însă, mai cu folos şi mai „corect politic" să contribui la scrierea cărţii negre a comunismului românesc, carte rămasă cu sute de file albe, pentru completarea cărora sunt invitaţi toţi cei care au amintiri întunecate sau informaţii *horror*; se aşteaptă doar să şi le aştearnă pe hârtie: să mai azvârle o lopată de pământ peste groapa fără de cruce! Dar, înainte să trec la ultima parte a comunicării de faţă – studiul de caz, dezvăluind propriile-mi obstacolări suferite în comunism – îmi voi îngădui câteva consideraţii suplimentare cu privire la rezistenţa depusă de oameni – în cazul nostru, de intelighenţia evreiască la excesele dictaturii personale şi consecinţele lor nefaste, atribuite nedrept întregii societăţi globale apuse.

III

Ar fi nedrept să nu recunoaştem că în răstimpul deceniilor 6 – 9 ale secolului trecut o seamă de condiţii favorabile mobilităţii socio-profesionale şi culturale au deschis şi pentru pătura intelectuală evreiască un orizont de integrare onestă, fără să trebuiască să facă grave concesii regimului. Unii tineri s-au putut pregăti şi activa în domenii profesionale utile economiei şi culturii ţării, să devină, în timp, oameni necesari în managementul economic, în cercetarea tehnică şi medicală, în învăţământul universitar şi în cercetare, în variate domenii de creaţie ştiinţifică, literar-artistică etc.

Căci, trebuie recunoscut fără complexe, mai mult de 2/5 dintre toţi intelectualii pe care i-a ivit tribul evreo-român pe pământ românesc s-au format şi au activat în anii de după ultimul război mondial. Această stare de fapt produce, uneori, un efect de *trompe l'oeil*, generând, la unii neprieteni ai evreilor raţionamentul potrivit căruia proliferarea intelectualităţii evreieşti în anii comunismului ar fi o dovadă a beneficiilor trase de etnie de pe urma regimului. Acest fel de a gândi îl aminteşte, însă, pe cel performat de unii antisemiţi de la finele veacului XIX, care socoteau că inserţia evreilor în ramurile lucrative ale economiei româneşti exprimă felul lor de a profita de

economia de piaţă. Atunci li se reproşa evreilor că beneficiau de capitalism; acum, că trăgeau foloase de pe urma comunismului.

Avem de-a face, desigur, în ambele cazuri – de altfel, nesubsumabile – cu o prejudecată persistentă, şi anume cea privind „discriminarea pozitivă a evreilor". Realităţile, care însă sunt încăpăţânate, probează contrariul. În acest trecut depărtat, ca şi în trecutul „celor 40 de ani", evreii au trebuit să se confrunte în primul caz cu o politică şi cu o legislaţie discriminatorii, de esenţă etnocratică, în cel de-al doilea caz, cu o politică dirijată de principiul luptei „de clasă" împotriva micii şi marii burghezii, ceea ce a afectat, de asemeni, largi segmente ale evreimii.

Dar, în ambele cazuri, capacitatea de integrare a evreilor în societatea globală s-a dovedit mai puternică şi a condus, la finele veacului XIX, la consolidarea unei categorii evreieşti burgheze, rezistentă economic, iar în anii comunismului, la ivirea unei pături de specialişti şi intelectuali utili în domeniul lor de activitate.

Atât la finele veacului XIX, cât şi în partea a doua a veacului trecut, însă, o bună parte a acestei etnii a emigrat. În cel de-al doilea caz, emigrarea evreilor a fost *quasi*-totală. După o anume estimaţie, dintre aceşti din urmă emigranţi, 38% au fost specializaţi în anii comunismului şi ei şi-au dezvăluit nestăvilit deplinele lor potenţe creative abia după ce au dobândit, în ţările de advent, libertatea de a-şi manifesta deplin capacităţile. Căci, dacă între 1945 şi 1947, au plecat în principal categoriile cele mai dislocate de război şi Holocaust sau categoriile burgheziei mari, ameninţate de bolşevism, precum şi tineretul sionist cu studii incipiente, în etapele de după 1958, emigrează în principal intelectuali şi funcţionari cu oarecari *status*-uri şi roluri în piramida ocupaţională, precum şi tineret cu studiile terminate în deceniul anterior, sau specialişti opriţi să emigreze până atunci. După 1980, continuă să emigreze tineret intelectual.

Tinerii evrei preferau să îşi termine şcolile aici, după care rămâneau sau erau reţinuţi un număr de ani ca specialişti în diverse ramuri de producţie şi se decideau să emigreze pe măsură ce procesul stânjenirii creativităţii şi promovării lor profesionale era perceput ca apăsător. Categoriile înalt specializate au emigrat, de o parte, în anii liberalizării (1966 – 1970), dar mai ales în anii '70, când efectele mini-revoluţiei culturale ceauşiste au lovit în segmentul creator al populaţiei.

Potrivit revistei americane *Acta Matematica* din 1980 (nr. 32), peste o treime din cei peste trei sute de matematicieni de frunte ai României emigraţi în S.U.A. erau evrei. Toţi şi-au sporit înalta competenţă în universităţile Occidentului.

Structura populaţiei de 12 ani şi peste – pentru cei care n-au făcut *alia* – după nivelul şcolii absolvite, arată, potrivit recensământului ultim: învăţământ superior – circa 60%; postliceal şi liceal – 20%; profesional – 3%; gimnazial – 12% şi primar 5%.

Începând din anii ’60, proporţia evreilor cu studii superioare la mia de locuitori este cu mult peste media pe ţară (de 15,1 persoane), respectiv este de 34,5 persoane; în timp ce la armeni este de 26,8, la greci de 18,0 iar la rromi de 1. Deci, populaţia evreiască s-a dovedit a avea cel mai înalt indice de şcolaritate, potrivit unei evaluări. Dintre evreii aflaţi astăzi în România ca populaţie activă, peste 65% sunt specialişti cu studii superioare (eşantion investigat în anul 2000). La „pensionari”, procentul este apropiat.

Datele recensământului din 1992 arată că în rândurile populaţiei evreieşti, partea activă număra circa 2500 persoane, distribuită pe ocupaţii după cum urmează: înalţi funcţionari – 189; specialişti cu ocupaţii corespunzătoare – 1109 (244 arhitecţi şi ingineri, 158 medici, 140 profesori în învăţământul secundar, 137 jurişti, 273 economişti, 165 scriitori, artişti, creatori). Cifrele de mai sus sunt grăitoare în sine cu privire la relaţia dintre intelighenţia evreiască şi societatea anilor ’48-’89. Pentru evrei, acei ani au însemnat privaţiuni, vexaţiuni, dar şi şcolarizare şi specializare pe care orice istorie decentă va trebui să le consemneze. Deoarece în lucrările *Contribuţia evreilor din România la cultură şi civilizaţie* (sub coordonarea acad. N. Cajal şi H. Kuller) şi *Evrei din România* (editor H. Kuller) sau în amplul CD-ROM referitor la intelectualii evrei din România (alcătuit de H. Kuller) sunt cuprinse sute de medalioane privind viaţa şi opera unui important segment al intelighenţiei evreo-române – formaţi sau exersaţi în anii comunismului sau proveniţi din generaţii mai vechi, emigraţi în etape succesive, dar şi rămaşi în ţară – orice ilustrare în alt fel decât prezentând viaţa şi opera acestora mi se pare aici superfluă.

*

Consideraţiile introductive la cele ce urmează să comunic în sesiunea de faţă le-am făcut mai sus pentru a încadra mărturia mea nemijlocită despre aspectul contradictoriu al condiţiei de viaţă social-profesională a intelectualului evreu – şi nu numai – în anii comunismului local: pe de o parte, precaritatea mediului politic, pe de altă parte, posibilităţile unei mobilităţi crescute în piramida ocupaţională a epocii.

IV

Am trăit sub comunismul din România întreaga adolescenţă, tinereţe, maturitatea primă şi secundă. Am parcurs acest răstimp „istoric" ca evreu, nemembru de partid şi fost sionist, cu origine mic-burgheză. Deci, ca ins cu un „dosar bogat". Or, tocmai la acest produs specific al comunismului, numit „Dosar de cadre" – folosit aici ca instrument de investigaţie - doresc să mă refer în cele ce urmează.

Uneori, în asemenea dosare zace materia unui adevărat roman macabru, dar şi burlesc. Am convingerea că, pe lângă „dosarele de Securitate" de sinistră amintire şi febrilă căutare în zilele noastre, celelalte dosare de „cadre" cumulează istorioare de pomină.

E adevărat, acestea constituiau „piese" de seamă despre aventuri existenţiale şi roluri hărăzite indivizilor cum numai în „socialismul real" s-a dovedit posibil. Rolurile intrau în ţesătura unor scenarii, iar acestea în bizare „piese" de dosar. Pentru psiho-sociologie, dar şi pentru dramaturgie, ele sunt mină nesecată şi neexplorată încă. Pentru politică, de primă importanţă sunt, desigur, „dosarele de Securitate" . Pentru istorie, prioritatea o au documentele interne de partid şi de stat (stenogramele dezbaterilor la „vârf", ale şedinţelor Consiliului de Miniştri ş.a.m.d.). *Hic et nunc*, însă, să scot la vedere „dosarul de cadre" ca document specific de epocă. Dar pentru a nu pluti în abstract, mă voi referi, cum arătam, la propriul meu dosar de cadre.

După cum se ştie, piesele de bază ale unui „dosar de cadre" erau autobiografia, referinţele şi informările, fişa de observaţie nemijlocită, adică „de teren".

În autobiografie, redactorul ei avea latitudinea să scrie „purul adevăr" despre sine şi mediul său de viaţă, muncă etc. Dată fiind coroborarea informaţiilor oferite de autobiografie cu cele provenite

din referinţe, informări şi, uneori, din anchete şi cercetări „de teren", tăinuirea unor aspecte neconvenabile ori supralicitarea într-ale conformării la mercurialul politic curent ţineau atât de curajul autorului „romanului" propriei sale vieţi, cât şi de experienţa acumulată în confruntarea cu regimul. Cum nu îndeplineam niciuna din aceste condiţii şi având o vârstă fragedă la data la care mi-am început cariera de autor de autobiografii (17 ani), am pornit „s-o zic pe aia bună", neomiţând niciuna din cele care erau, în epocă, considerate pete în dosar, respectiv: activitatea mea de adolescent în organizaţiile sioniste, cu anumite funcţii - chiar conducător de organizaţie locală, instructor la un centru de pregătire productivă pentru viitorul Israel - originea socială mic-burgheză, relaţii cu rubedeniile din străinătate, neaderarea mea şi a părinţilor mei la organizaţiile „progresiste" ale vremii ş.a.m.d. Un florilegiu de păcate care, odată mărturisite, nu mai puteau fi retractate, modificările din autobiografiile ulterioare fiind considerate cel mai evident test de necinste şi infidelitate faţă de regim. Şi astfel mi-am declarat cinstit metehnele, purtându-le ca o cocoaşă, în continuă dezvoltare cu tot ce s-a mai adunat în timp în materie de fluierături în biserică, scrieri neconformiste, participări la discuţii „neprincipiale" (una din anii '60, referitoare la naţional-comunismul incipient al lui Dej, constituind obiectul unei anchete de cadre care a durat aproape un an) şi despre care voi relata mai încolo, contacte cu străinătatea, contacte cu comunitatea evreiască etc.

Pentru toate acestea nu erai întotdeauna arestat, nici anchetat de Securitate; erai doar marginalizat, iar când îţi venea sorocul, erai dat afară din facultate, din slujbă etc. Faţă de torturile aplicate altora la Securitate sau de perioadele cumplite de detenţie, cele pe care le voi arăta că mi s-au întâmplat sunt adevărate „flori la ureche". Dar, consider că şi ele trebuie cunoscute, mai ales că au avut oarecare răspândire şi se refereau la oameni ca mine, de o anume apartenenţă etnică, în speţă evrei, despre care mentalul colectiv majoritar considera că sunt cruţaţi de regim. Pentru că, socoteau, nu puţini, evreii – în bloc – erau, de la sine înţeles, oamenii regimului, nu-i aşa?!

Dar iată că nu-i aşa. De aceea şi vreau să istorisesc câteva din păţaniile mele în anii socialismului real, consemnate şi de „burtosul" meu dosar de cadre.

Traseul meu profesional - existenţial, ca şi al multor evrei care au lucrat pe tărâm intelectual, conturează o cazuistică semnificativă. Fireşte că aici intră în primul rând larga categorie a celor care depuneau actele pentru a emigra în Israel şi care din diverse motive de conjunctură politică erau amânaţi cu plecarea mulţi ani, răstimp în care erau eliminaţi din facultăţi, retrogradaţi profesional ş.a.m.d.

În ce mă priveşte, fac parte din categoria acelor evrei care nu au emigrat, ci doreau să-şi folosească aici anumite competenţe profesionale, dar care, datorită unor „pete" la dosar, de felul celor menţionate deja, şi-au văzut traseul profesional întrerupt în mai multe rânduri de perioade de şomaj. Este vorba de o categorie de evrei neintegraţi politic, dar doritori să se integreze în „noua societate". Cazul meu este al unei cariere de etnosociolog de cinci ori întreruptă (pe temei de dosar) şi de tot atâtea ori reluată cu obstinaţie pe parcursul a circa 40 de ani de activitate pe tărâmul cercetării sociale, totul consemnat în dosarul meu de cadre.

Aşadar, orice „dosar de cadre" începea cu o autobiografie...

Prima mea „Autobiografie" începea astfel: Provin dintr-o familie mic-burgheză, cu o stare social-materială, în trecut, deasupra mediei, dar care, în anii ultimului război, suportând în calitate de evrei persecuţii rasiale - două evacuări, mai întâi într-un târg şi apoi în capitala de judeţ, Bacău, Moldova şi o trimitere a capului familiei în taberele exterioare de muncă forţată (1941-1944) - supravieţuieşte doar cu preţul consumării întregii agoniseli de-o viaţă, ajungând în imposibilitatea financiară de a-şi reface după război afacerile prospere anterioare. Primii ani postbelici sunt pentru părinţi, totuşi, prielnici întru gestionarea unor mici firme, iar pentru mine, de înregimentare succesivă în câteva organizaţii sioniste de tineret şi, în paralel, de terminare a liceului. Suprimarea mişcărilor sioniste coincide cu hotărârea mea de a urma medicina şi de a porni pe calea integrării sociale, în afara oricărui angajament politic etc. Iar în autobiografii ulterioare: din motive de dosar (origine mic-burgheză şi activitate sionistă) sunt împiedicat să urmez Facultatea de Medicină şi sunt admis, paradoxal, la un concurs într-o facultate cu profil umanistic (psihologie-filozofie). Mutat, din aceleaşi motive de dosar, de la Iaşi la Cluj, unde am fost scos din facultate, dar apoi reînscris la Bucureşti, izbutesc totuşi în anii cei mai grei să-mi iau licenţa, în 1952, cu o teză despre sociologul D. Gusti. Teza a atras atenţia şi am fost repartizat ca preparator, apoi ca cercetător la Institutul de

Istorie-Filozofie, unde am funcţionat până în 1958 când, potrivit unei decizii arbitrare, mi s-a desfăcut contractul de muncă pe baza unui aliniat prevăzând culpa de „necorespunzător politic" etc. Urmează o suită de autobiografii şi memorii în care consemnez: perioada de şomaj, după care o nouă încadrare, la Biblioteca Academiei Române în 1959, apoi la Institutul de Cercetări Economice (1960-1962), altă perioadă de şomaj, iar în urma unei lungi anchetări politice încadrat la Institutul de Cercetări Energetice, 1962-1964. Urmează, odată cu vaga liberalizare produsă în anii '64, o revenire la Institutul de Filozofie al Academiei Române, unde rămân până în 1971. Intervine o mică suspendare şi revenire asupra îndepărtării, iar în 1975 mi se desface din nou contractul de muncă pe criterii de dosar şi de absenţă a calităţii de membru de partid.

De remarcat cum toate aceste „mutaţii" în activitatea mea profesionala erau urmarea fie a unor momente de redogmatizare a atitudinii partidului faţă de intelectuali, fie a unor puseuri de relativă liberalizare, de scurtă durată de altfel, care condiţionau reîncadrările în muncă. Dacă momentul '75 era un ecou al minirevoluţiei culturale din '71, anul 1958 era un ecou întârziat al „contrarevoluţiei" din Ungaria. În revanşă, reîncadrarea din 1965 ţinea de un început de aşa-zisă liberalizare.

La momentul '75 al ultimei disponibilizări eram însă deja un cercetător cunoscut pentru cele câteva lucrări ştiinţifice publicate, precum şi pentru un doctorat susţinut cu brio la Universitatea din Bucureşti. Activasem, de asemenea, în mişcarea sociologică românească un număr de ani şi contribuisem la punerea bazelor laboratorului şi Facultăţii de Sociologie din Bucureşti, 1966-1970, unde nu am fost însă acceptat printre cadrele didactice titularizate de Ministerul Învăţământului deoarece nu aveam dosarul în regulă şi nici calitatea de membru de partid. Amintesc aici, în treacăt, că, pentru „indivizi" cu „dosar", repartizarea în învăţământ - fie el şi secundar, sau chiar primar - era *ab ovo* de neconceput. În 1958, la prima desfacere a contractului de muncă, solicitasem să plec la sat ca învăţător. Nu am fost acceptat pe motiv că persoane „necores-punzătoare politic" nu pot fi lăsate să aibe contacte nemijlocite cu tânăra generaţie. Totuşi, datorită unei anumite notorietăţi a cazului meu, şomajul din 1975 a durat de astă dată doar câteva luni, după care am fost încadrat ca cercetător ştiinţific într-un Institut de Cercetări Etnologice şi Dialectologice (ICED), unde am funcţionat

până la pensionarea silită, cu doar câteva luni înainte de schimbările din decembrie 1989.

Pe parcursul acestor ultimi 15 ani de activitate profesională instituţionalizată am redactat un număr important de lucrări, unele publicate în acel răstimp, altele abia după revoluţie. Despre una dintre lucrările mele publicate în 1977, *Cunoaşterea sociologică* la Editura Academiei, cunoscuta gazetă *Săptămâna*, portavoce a naţional-comunismului, a declanşat o adevărată campanie de înfierare a „orientării ei cosmopolite". Se insinua chiar că sociologia performată în această lucrare, prin amplele referiri făcute la sociologi evrei ca Durkheim, Moreno, Levy-Strauss ş.a. era în ultima instanţă o... jidologie.

Dar câinii au lătrat şi caravana a trecut! Au trecut anii tinereţii, ai maturităţii, s-au apropiat chiar cei ai senectuţii, încărcaţi de o anume experienţă a vieţii, de anumite realizări, dar şi minat de tensiunea unei vieţi profesionale aflate în continuu sub ameninţarea şomajului; deşi, în socialism... nu exista şomaj. Dar absurdul se impunea cu evidenţă atunci când, în fapt, şomer fiind, te adresai la „forţele de muncă" şi solicitai o slujbă, oricare ar fi ea, ţi se răspundea că fiind licenţiat „nu ţi se poate oferi o muncă fizică, necalificată, iar pentru una în calificarea ce aveai nu erai corespunzător politic". Aşa mi s-a întâmplat în 1958, când disponibilizat fiind de la Institutul de Filozofie, pe baza unui articol de lege care prevedea asemenea încadrare, am ajuns după o anume perioadă de şomaj la Biblioteca Academiei pe un post de hamal, dar încadrat ca... bibliograf principal.

Dar aceasta după ce solicitasem luni în şir un post de ajutor de bibliotecar la un aşezământ de limba idiş. Cunoşteam limba destinată culturalizării de masă a evreilor. Responsabila de la primăria sectorului „Tudor Vladimirescu" de care depindea acest aşezământ a pus pe cererea mea următoarea rezoluţie (păstrez „documentul"): „necorespunzător politic". Respectivul personaj a fost însă corespunzător ca, peste un timp, să devină un important vârf feminin al conducerii partidului unic.

Situaţia s-a repetat şi în 1962, la Institutul de Energetică, unde am fost acceptat doar pentru că acea instituţie, amplasată atunci în afara oraşului, nu găsea ofertanţi pentru o muncă de traducător, complementară uneia de mânuitor de cărţi.

La Biblioteca Academiei fusesem angajat tocmai pe locul unui biet muncitor care se spânzurase, iar la Institutul de Energetică pe locul unui recrut care dezertase. Dar, în ambele aceste noi slujbe ale mele, îndemnul de a continua studiul, de a persevera în lecturi adâncite, sintetizate apoi în scrieri, venea nu doar din străfundul voinţei mele de a persevera, ci şi din încurajările propriilor mei noi „şefi": la Biblioteca Academiei - distinşii Tudor Vianu şi G. Vlădescu Răcoasa (directori), cărora le erau cunoscute activitatea mea anterioară şi motivul desfacerii contractului de muncă, iar la Institutul de Energetică, a câtorva ingineri cu mare deschidere pentru umanistică (fapt pentru care am şi organizat acolo un cenaclu cultural).

Îmi amintesc de aceea de anii profesionali petrecuţi astfel ca fiind deopotrivă de noroi şi „stele", de dogmatism social-politic şi de o semnificativă libertate interioară.

La Institutul de Cercetări Economice, unde am zăbovit mai mult - şi cu folos pentru cariera mea de sociolog - dar încadrat tot ca mânuitor de cărţi, dosarul meu de cadre a sporit considerabil datorită unei anchete la care am fost supus aproape întreg anul 1962, acuzat că, în dezbaterile de grup sau de colectiv la care participam, ori chiar le iniţiam, colportam idei antipartinice asemănătoare sioniştilor de la Praga sau revoluţionarilor evrei din „Cercul Petöffi" de la Budapesta (1956).

Îmi amintesc cum şeful de cadre al unei instituţii prestigioase ca Academia R.P.R., care mă punea să dau declaraţii peste declaraţii, mă acuza la un moment dat de... slănkinism (voia să mă apropie de cele susţinute în anii '50 de Slanski, dar nu ştia nici să-i pronunţe corect numele şi nici când trăise şi ce voia acesta). Doar după ce i-am explicat, a realizat ridicolul apropierii dintre activitatea mea sionistă din adolescenţă şi acuzele ce i s-au adus lui Slanski. Şi atunci ancheta a luat o altă turnură. Pe baza referinţei unui fost coleg, „esteticianul" I.P. care conducea la I.C.E. un seminar de chestiuni de filozofie materialist-dialectică şi unde eu susţineam anumite idei de genetică modernă, apreciate de respectivul moderator drept idei rasiste, taxat astfel într-o referinţă trimisă de el la cadre, acelaşi şef de cadre a considerat că pentru dosarul meu, şi aşa prea cocoşat, este suficient pentru a mi se desface din nou contractul de muncă. Redevenind şomer, am mai aşteptat câteva luni bune până să ajung la Institutul de Energetică.

Revenirea la Institutul de Filozofie în anii ’65, odată cu începutul de liberalizare amăgitoare, mi-a adus totuşi un răgaz de câţiva ani în care am putut activa ca sociolog, iniţiator şi participant la ample cercetări „de teren” purtate în spiritul celebrei şcoli gustiene din România şi alături de notabili „gustişti” ca H. H. Stahl, L. Ţopa şi alţii. Echipele erau pluridisciplinare, iar spiritul care domnea înăuntrul lor dovedea supunere în faţa adevărurilor pe care le dezvăluie realitatea şi nu a sloganurilor pe care le proclama ideologia, apriori. Protocoalele de cercetare întocmite între 1966-1971 stau dovadă pentru rezultatele unor cercetări obiective călăuzite de un asemenea spirit. S-au adunat, însă, în acest răstimp şi o seamă de referate, ca să nu le zic referinţe negative, despre „obiectivismul” pe care l-am favorizat şi practicat în toţi acei ani de cercetare sociologică. Ajunse şi în dosarul meu de cadre, respectivele referinţe vor contribui - pe lângă toate celelalte piese - la noua mea „disponibilizare” din 1971, urmată însă de o revenire care a durat până în 1975, când deja nu foarte tânăr fiind, mi-a căzut foarte greu să suport o nouă desfacere a contractului de muncă. Motivul invocat a fost absenţa calităţii de membru de partid, pusă de Ceauşescu drept condiţie *sine qua non* pentru a lucra în domeniul disciplinelor sociale.

Dar, cum la acea dată etnologia nu era considerată de către partid drept o „ştiinţă socială”, am izbutit, doar după câteva luni, să fiu încadrat, de astă dată pentru un sejur de 15 ani în I.C.E.D., unde de fapt mi-am continuat studiul şi cercetările de etnosociolog.

După ce am perfectat formele de încadrare la noul meu loc de muncă - inclusiv o seamă de hârţoage pentru dosarul de cadre - spre surprinderea mea, gestionarul acestora din urmă, cadristul, mi-a pus o întrebare năucitoare, „dacă nu intenţionez să fac cerere de intrare în partid”. Timorat de perspectiva unei alte concedieri, am făcut acea cerere, în 1976, cu toată neseriozitatea pe care o implica - deoarece probabilitatea de a fi aprobată era aproape nulă. Referinţe „bune” mi-au dat doi colegi evrei din aceeaşi instituţie, H. Wald - şi el scos odată cu mine din Institutul de Filozofie, şi un muzicolog, cu activitate de comunist, dar total nonconformist. Contrar prevederilor statutare, cererea mea a fost discutată la „sector” abia peste un an şi jumătate, în 1977, şi, bineînţeles, respinsă. Absurdul începe însă cu chemarea mea în faţa unei comisii la „sector”, alcătuită din activişti - în frunte cu un oarecare absolvent de filozofie O. Nistor - secretar cu propaganda în acel sector, care m-a supus unui test de cunoştinţe politice,

punându-mi întrebarea: „Ce cerinţă trebuie să îndeplinească cel care cere să intre în partid?" Presupunând că trebuia să dau un răspuns cât mai complet şi orientat „filozofic", am început să îndrug nişte fraze extrem de „inteligente", presupunând că măcar şeful comisiei la va înţelege. Dar, surpriză! Chiar el mi-a şi ripostat că răspunsul meu este necorespunzător deoarece cel just şi aşteptat era: „Cel care vrea să intre în partid trebuie să îndeplinească o condiţie majoră - să plătească regulat cotizaţia."

M-a pufnit râsul şi am apucat doar să zic: cum să se plătească cotizaţia de către cineva care încă n-a fost primit în partid.

Rămas în urma mea în comisie, secretarul de partid al Institutului care mă însoţea - un inginer cumsecade - mi-a relatat cum, în discuţia ce a urmat, cererea mea a fost respinsă pe motiv de... sionism.

O membră a comisiei, neştiind ce reprezintă o asemenea încadrare, a cerut lămuriri şi i s-a explicat că este vorba de o „sectă" şi că cel în cauză este sectant.

Eşecul în tentativa de a deveni membru de partid a înscris o nouă piesă în dosarul de cadre, dar nu a contribuit direct la o suspicionare politică continuă a activităţii mele profesionale, dar şi extraprofesionale. Căci, independent de desfacerile consecutive ale contractului meu de muncă, continuam să duc o activitate extraprofesională de „răspânditor al culturii" în masele largi. Ţineam conferinţe în sistemul universităţilor populare, al S.R.S.C., al brigăzilor ştiinţifice care uneau intelectuali de toate profesiile pentru a disemina, la sat şi oraş, cunoştinţe ştiinţifice. Subiectele mele preferate erau de filozofie a religiei şi sociologie. În primul caz mă abăteam de la mercurialul politic, propovăduind libera cugetare în sensul că de pe poziţii strict raţionale nu se poate dovedi nici că există Dumnezeu, dar nici că nu există. În al doilea caz susţineam că prin cunoştinţele sociologice aflăm realitatea socială aşa cum este ea aievea şi nu cum ar urma să fie ea văzând-o din perspectiva unor utopii ori ideologii. O seamă de referinţe aflate în dosarul meu de cadre semnalează ereziile astfel debitate în activitatea extraprofesională depusă, ca şi în scrierile mele care nu apăreau sub egida institutului în care lucram. Despre acuza de cosmopolitism adusă uneia dintre cărţile mele în revista *Săptămâna* am relatat deja.

Dosarul meu de cadre s-a îmbogăţit astfel, pe parcurs, cu un număr impresionant de referinţe şi denunţuri.

Nu râvnesc la vreo formă de opoziţionist, cu vorba sau cu fapta. Virtual eram grevat doar de dosarul meu, la locul de muncă, fiind considerat un neorientat „în sine", fapt pentru care, ori de câte ori se înteţea „lupta ideologică", calitatea mea de „fără perspective de dezvoltare politică" era pusă pe tapet, iar eu eram concediat de pe tărâmul scientologiei sociale. În cele patru decizii de desfacere a contractelor mele de muncă (în 1958, 1960, 1964, 1975 şi pensionarea silită din vara lui 1989) figura invariabil articolul acela faimos care prevedea aliniatul „necorespunzător din punct de vedere politico-ideologic". În ce mă priveşte, eu mă consideram însă corespunzător cu munca pe care o depuneam - cea de cercetător în domeniul disciplinelor sociale, chiar dacă sau tocmai pentru că anchetele sociologice de teren pe care le efectuam scoteau la iveală grave metehne ale industriei, agriculturii şi administraţiei supercentralizate. Protocoalele cercetărilor sociologice efectuate în epocă de nenumăraţi investigatori ar fi un interesant obiect de studiu şi meditaţie pentru acei care cred astăzi că cercetarea socială din acea epocă a fost în întregime înfeudată apologeticii comuniste. O eventuală cercetare sociologică a dosarelor de cadre ar putea scoate la iveală din referinţe, anchete etc. cât de greşită ar fi o atare apreciere, cât de neomogen era peisajul care aparent constituia tagma lucrătorilor în domeniul... ideologiei. Există astăzi unii publicişti care consideră că cercetătorii evrei din domeniul disciplinelor sociale depuneau un zel deosebit în zelul pe care-l arătau faţă de diseminarea sloganurilor ideologice. O dovadă în acest sens este considerat însuşi faptul că toţi aceştia lucrau oarecum sub acoperirea unor pseudonime. Deşi schimbarea numelor şi adoptarea unor pseudonime vizează peste două treimi din efectivul de literaţi şi umanişti evrei de varia generaţii, semnificaţia gestului relevă mai curând carenţe ale mentalităţii mediului decât reaua credinţă a celor vizaţi. Dar până şi astăzi, respectiva chestiune este manipulată tendenţios cu intenţia de a fi diminuată valoarea reală a respectivilor creatori.

Aparţin şi eu categoriei de evrei care în anii comunismului şi-au semnat articolele, studiile şi lucrările publicate sub pseudonim. Al meu era Haralambie Culea, numele de adopţie fiindu-mi atribuit „din oficiu" şi încă din prima zi a încadrării mele în muncă de către I.B., director adjunct la Institutul de Filozofie, iar prenumele de către E.G.,

redactor-şef la revista *Korunk*. Ambii evrei şi amândoi doritori să patroneze publicaţii cu cât mai multe nume neaoşe: era un ritual impus de concesiile unor evrei faţă de un mental colectiv mefient faţă de „alogeni". Nu am cerut un miel, conform tradiţiei, celor care m-au botezat, dar nici foarte entuziasmat de noul meu nume, total necuviincios faţă de cei care mă cunoscuseră drept Hary Kuller şi pentru care astfel devenisem un dispărut. Menţionez, însă, că pentru noii mei colegi, din toate locurile de muncă prin care am trecut, am rămas cu acelaşi nume din buletinul de identitate sub care mi-am publicat şi toate scrierile mele postdecembriste, respectiv Hary Kuller. Se găsesc astăzi unii care insinuează existenţa unei întregi cabale îndărătul practicii pseudonimelor în cazul evreilor. Dar de ce tocmai în cazul acestora, când este o practică larg răspândită printre tot felul de scriitori?! Circumstanţa specială pentru care o seamă de intelectuali evrei au recurs, cu sau fără voia lor, la pseudonime, este mai curând pentru cei din categoria mea încă un tribut plătit unei mentalităţi de astă dată naţionaliste din comunism, decât o tentativă de renegare a originii etnice şi de derutare a mediului înconjurător. În dosarul meu de cadre există o referinţă făcută tocmai în acest sens: explicându-se continuitatea ce am dovedit în activităţile extra-profesionale, ca datorându-se... confuziei de nume. Respectiv cei care-l solicitau pe Haralambie Culea în sistemul difuzării cunoştinţelor nu ştiau că este vorba de Hary Kuller, evreul scos succesiv de la una sau alta din instituţiile menţionate. Altfel spus, nici chiar în socialismul real românesc, atât de centralizat, nu ştia dreapta ce face stânga. Şi lucrurile au stat cumva chiar aşa: altfel nu se explica faptul că tocmai în perioadele de dizgraţie profesională eram solicitat în continuare pentru activităţi extraprofesionale.

Este o bizarerie a regimului trecut, oarecum prielnică supravieţuirii intelectuale, consemnată însă şi ea în stil propriu de unele piese din dosarul meu.

Dar nu era singura bizarerie de acest fel: voi mai relata doar încă una.

Era toamna lui 1982. Ziua în care I.C.E.D.-ul, instituţia în care lucram, urma să anunţe într-un cadru cât mai prielnic disponibilizările a peste jumătate dintre cercetători pe motiv că au rude în străinătate. Nimeni nu ştia în ce ordine vor fi chemaţi. Pitiţi după perdele, în birouri, urmăreau cine va fi primul chemat. Şi am fost chemat primul de către comisia aflată în biroul directorial, în jurul unei mese care

oferea un spectacol de catafalc. Mă prezint în faţa preşedintelui comisiei care tocmai în acea clipă primeşte un telefon de la superiorul său din Consiliul Culturii, vicepreşedintele D. Ghişe, care-i comunică să mă trimită până la el. Lovitură de teatru. Nu mi se mai comunică sentinţa. Sunt trimis la acel tovarăş „de sus", de altfel fost coleg de facultate cu mine, care tocmai sosise din Canada, unde un alt fost coleg de-al nostru, aflat în administraţia de stat de acolo, s-a interesat de Hary, trimiţându-mi chiar şi un cadou semnificativ - o pereche de blugi, împachetaţi sub formă de album. Demnitarul în cauză, D. Ghişe, m-a chemat să-mi înmâneze pachetul, pe care l-am deschis pe dată pentru a nu fi suspicionat că întreţin cine ştie ce relaţii „de spionaj" cu străinătatea. Blugii ne-au descreţit frunţile amândurora, apoi i-am povestit fostului meu coleg că m-a răpit tocmai de la pronunţarea unei sentinţe profesionale pe care el a comutat-o pe dată în dreptul de a mai rămâne în I.C.E.D. Şi am mai putut rămâne astfel, pentru şapte ani, care, fără a fi „cele şapte vaci grase" din *Biblie*, au fost totuşi ani de supravieţuire profesională. În comunismul românesc se mai întâmplau deci şi asemenea „tărăşenii" pe cât de „dinamogene", pe atât de absurde. În 1989, la data pensionării mele politice mi se reaminti şi acest „episod" care în „dosarul" meu figura ca adendă la decizia de concediere - neaplicată după cum am arătat – datorită unei intervenţii „înalte".

Şi acum, încă o ultimă, dar nu de mică importanţă, vexaţiune. Se ştie că dosarele de cadre prezentau o deosebită însemnătate când se punea chestiunea plecării în străinătate: în cazul unor schimburi ştiinţifice (sesiuni), ca şi al unor plecări ca turist. De cele dintâi am beneficiat de două ori, dar în excursii am plecat în Est, dar şi în Vest, de mai multe ori. Am vizitat Israelul, ca turist, pentru prima oară în 1980, dar numai după ce am fost refuzat în mai multe rânduri. După vizita efectuată am fost supus unor interogatorii insistente cu privire la locurile unde m-am aflat, oamenii pe care i-am contactat, informaţiile ce mi s-au cerut ş.a.m.d. Am fost obiectul unor suspiciuni repetate pentru spulberarea cărora mi s-au cerut detalii şi chiar informări pe care le-am refuzat deoarece nu era nimic suspect în vizita mea făcută în Israel.

Nu ştiu dacă cele de mai sus constituiau o practică de rutină, de tip poliţienesc a regimului totalitar, dar ştiu că atât de tare m-au scârbit suspiciunile de acest tip, încât în toţi anii care au urmat până la finele lui 1989 nu am mai solicitat nicio viză de turist sau de alt soi.

Securistul care „analizase" cererea mea de viză, în ultimă instanţă pentru a aproba „ viza de turist", mi-a spus că un evreu cu asemenea dosar ar fi de preferat să ceară o plecare definitivă în Israel decât una temporară!! Şi mă dovedeam suspect tocmai pentru că nu făceam o asemenea cerere!

Morfologia insecurităţii profesionale şi civice pentru largi categorii de evrei în anii domniei lui Ceauşescu, dar şi ai lui Dej, reprezintă un capitol abia recent explorat. O atenţie mai mare s-a acordat unor forme paroxistice din epoca Dej: detenţia şi procesele unor loturi de fruntaşi sionişti; procesele unor şefi din diverse ministere (în primul rând al celor de la Comerţul Exterior); persecutarea şi uneori anchetarea celor care depuneau actele pentru a emigra în Israel ş.a. Formele benigne ale acestei insecurităţi - profesionale, sociale, politice etc. - din perioada Ceauşescu sunt aproape necunoscute. Şi ele deschid un amplu câmp de investigaţie.

Privind *à rebours*, tracasări şi vexaţiuni de acest fel sunt cu miile. Ele s-au referit la oameni care nu au optat nici pentru comunism şi nici pentru emigrare, dar totuşi au izbutit, în cele din urmă, să se strecoare cu decenţă. Sionişti în adolescenţă, ei au decis (motivaţia fiind uneori deosebit de complexă) să se integreze căpătând calificări superioare şi exercitând apoi profesiunile cele mai diferite, de la ingineri şi medici până la arhitecţi, filozofi etc. Nu doar celor care au lucrat în domeniul disciplinelor sociale (cazul meu de pildă) li s-au pus numerose piedici în cale, fapt pentru care nu au izbutit performanţe ierarhice deosebite: dar poate tocmai de aceea au stăruit şi mai tare să se profesionalizeze cât mai corect, să depună o muncă perseverentă şi, în cele din urmă, să nu se dea bătuţi, în răspărul handicapului politic, social, ideologic consemnat de dosarele care atârnau ca un pietroi de picioare.

Ce concluzii se pot trage din unghiul de privire al unei lucrări ca aceea de faţă în care se discută formele grave de implicare a evreilor în exercitarea represiunii comuniste din România?

Eu nu m-aş grăbi să trag concluzia că, în cazul meu personal, cele suportate din pricina regimului s-ar încadra sub genericul de antisemitism „de stat" şi nici că acest tip de obstacolări social-profesionale ar exprima o aplicare discriminatorie etnic a luptei politice sau/şi de clasă la cote în care suferinţa s-ar fi dovedit atroce. Ar fi o jignire adusă celor care au suferit în închisori, deportări

ş.a.m.d. a-mi compara avatarurile traseului meu social-profesional descris mai sus cu profundele pătimiri ale victimelor luptei de clasă.

Dar nici aducerea la numitor comun - de către unii anticomunişti actuali - a tuturor evreilor sub pretext că ei ar fi sprijinit in corpore ori ar fi fost beneficiari ai regimului trecut nu poate rezista în faţa unei cauzistici care cuprinde şi cazul meu personal. Ca şi al multor altora, printre care şi părinţii mei, rudele mele plecate toate în Israel, numeroasele eşaloane de foşti comercianţi, liber-profesionişti etc. supuse la diferite şicane.

Astăzi se ştie relativ precis cine şi cât timp a lucrat în mai toate organele puterii: de la CC al PCR/PMR/MAN, Consiliul de Stat, corpul generalilor, demnitarii şi conducerea organelor locale politice şi ale puterii administrative până la principalii manageri ai vieţii economice. Un dicţionar (Gh. Crişan, *Piramida puterii*, subintitulat *Oameni politici şi de stat din România - 23 august 1944 - 22 decembrie 1989*) caracterizează minuţios 5.598 de asemenea lideri: printre ei doar cu puţin peste 150 nume de evrei (tipice ori românizate). Şi aceasta pentru că evreii din România nu se aflau în principal în piramida puterii, ci în piramida socio-ocupaţională a ţării, cu precădere în ramurile ei creativ-inventive în care carierele nu se întemeiau de către cei mai mulţi pe „merite politice", ci pe calităţi şi cu zbucium profesional de o viaţă întreagă.

De aceea, socot că va veni un timp când orice enunţ general despre „evreii din România" va trebui să fie acoperit de ample fişe de trasee existenţiale şi socio-profesionale individuale de felul celei schiţate mai sus. Doar astfel se va putea evalua diferenţiat cine, ce, cât, cum, de ce şi cu ce efect a colaborat sau/şi a pătimit pe parcursul lungului drum al comunismului românesc. Abia atunci se vor putea emite evaluări globale despre evrei şi comunism: căci multe din cele care se emit astăzi se dovedesc încă fără nicio acoperire.

Am convingerea că, în România, comunismul şi-a recrutat victimele sale fără vină şi din rândul unor largi categorii de evrei. Gulagul românesc nu a făcut discriminări recunoscute pe bază de naţionalitate. Regimul totalitar a vizat întreaga populaţie a ţării: şi atunci când i-a aplicat „bonificaţii", ca „dictatură a proletariatului", şi atunci când a purtat „bătălia de clasă" împotriva... neproletarilor: de la ţărani până la intelectuali. Asumarea suferinţei şi insecurităţii, răspândite printre oameni, începe cu recunoaşterea detaliată şl fără

echivoc a tuturor formelor acestora. Culpabilizarea colectivă ar fi o nouă formă a suferinţei în societatea noastră. Responsabilitatea este întotdeauna individuală: a celor care dispuneau vexaţiunea, ca şi a celui care o executa, de la securist şi activist de partid până la cadrist şi informator: nu pentru a suporta penalizări pe măsura vinei lor, ci pentru a fi cunoscuţi şi a se recunoaşte ei înşişi. Caracteristica tuturor acestor indivizi, ca şi a tuturor celor produşi de alte regimuri totalitare nu trebuie dedusă din originea lor etnică, familială, grupală etc., ci doar din calitatea lor de actanţi ai unor acte reprobabile de represiune, distrugere a valorilor umane şi, de ce nu, a carierelor şi bunăstării oamenilor.

Există, ce-i drept, şi o masă de „nostalgici" care consideră că ei personal nu au ce reproşa defunctului socialism real din România: poate că din punctul de vedere al unor interese şi expectaţii strict personale s-au dovedit pe deplin satisfăcuţi de acele vremuri: în calitate de „oameni ai întregii cetăţi" nimeni n-ar trebui să rămână, însă, indiferent la ce li s-a întâmplat semenilor lor, cum s-a trăit şi s-a supravieţuit în acele vremuri. Iar, dacă sunt unii care au supervieţuit în orice vremuri, trebuie ştiut cum, în ce fel şi pe seama cui.

Am dorit să atrag atenţia asupra valorii de document sociologic al „dosarului de cadre", chiar dacă el nu încastrează fapte de represiune şi suferinţă umană de felul celor consemnate în dosarele de Securitate (de urmărire, de anchetare ş.a.). Dosarele de cadre pot releva un tip de suferinţă umană difuză, nespectaculoasă, dar generalizată la nivelul unor grupuri socio-umane care au fost tracasate o viaţă întragă pentru nişte fapte benigne din trecutul lor, mărturisite cu inocenţă în adolescenţă sau intervenite ulterior într-o existenţă plină de zbucium.

Avatarurile intervenite în cariera mea profesională, datorită în principal „dosarului" şi oglindite în acesta, au reprezentat o hărţuire de o viaţă care, deşi nu se poate compara cu detenţia ori alte forme de privaţiune rezultate din bătălia politică sau/şi de clasă, trebuie, totuşi, să reţină luarea aminte a cercetătorului actual prin relevanţa, extensiunea şi „cotidianeitatea" sa, mai ales la nivelul categoriei de evrei de care ne ocupăm aici şi care nu şi-au construit viaţa ca adepţi ai comunismului şi nici nu s-au dorit succesuali pe acest temei. Comunismul românesc, pe toată întinderea sa, nu doar că nu a favorizat majoritatea categoriilor de evrei neînregimentaţi în rândurile sale, dar a şi obstacolat cariera lor sub o varietate de forme. A fost,

de aceea, o dovadă de rezistenţă şi capacitate de supravieţuire continuarea tuturor acestor cariere.

V

Odată cu trecerea în mileniul trei, se aprecia că România va deveni o ţară fără evrei: prin părăsirea ţării pe calea Otopeni şi a vieţii pe calea Giurgiului. Chiar şi dr. Moses Rosen, a cărui vitalitate clocotitoare nu lăsa un colţişor cât de mic pentru pesimism, se percepea ca ultimul păstor al evreimii române. E drept, însă, că prea-plinul de viaţă David Moshe Rosen ar fi putut să rostească în felul lui Mitterand: „Ştiu că am să mor, dar nu cred". De aceea, era pregătit încă pentru multă vreme să conducă evreimea română. La decesul său, în 1994, epoca Rosen – întinsă pe toată perioada comunistă şi încă vreo câţiva ani de tranziţie – a închis însă acest capitol de istorie evreo-română, echivalată cu istoria vieţii comunitare, cultuale şi iudaice, în anii dictaturii.

A urmat epoca acad. Cajal de fix un deceniu de tranziţie în care evreul academician, profund ataşat intelighenţiei evreo-române, a înţeles, în spiritul real-semitismului, că atâta vreme cât forţele creatoare şi morale ale unei etnii viază – *in re* sau *in mente* – acea etnie nu poate să dispară. Şi a urmat un vast bilanţ al acestor forţe creatoare. Vizibilitatea evreilor a rămas o constantă.

De curând, prin curentul de întinerire a *leadership*-ului cultual-comunitar, prin afirmarea unor intelectuali de orientare laică şi făurirea unui curent pro-iudaic în societatea globală locală (masterate, JCC ş.a.), se conturează o nouă etapă în asigurarea convieţuirii şi perenităţii evreo-române. Nu lipsesc însă, nici azi casandrele care să prezică data apropiată a stingerii naturale sau conflictuale a ultimei luminiţe a Menorei. Dacă Holocaustul şi războiul ultim au redus la jumătate populaţia evreiască a acestei ţări, sechelele Holocaustului şi comunismul au determinat ca pe parcursul tranziţiei actuale să nu mai fie în ţară decât 1% din evreii care au fost în anii '38 patruzeci la mia de locuitori din întreaga populaţie a ţării. Se va putea oare demonstra în acest caz limită, că, pentru menţinerea unui continuum intelectual evreo-român pe aceste meleaguri, nu numărul de evrei contează, ci operele rodite de o colaborare îndelungată: căci în cultură se aplică dictonul *non multa, sed multum*.

Evreimea existentă azi în România este aceea care a parcurs întregul ev comunist. Emigranţii, în speţă segmentul din intelighenţia avută aici în vedere – a trecut prin două, trei sau chiar patru decenii din acea epocă: mai întâi pentru realizarea studiilor, apoi ca specialişti integraţi în branşele cele mai diferite ale muncii intelectuale. Activitatea lor pe toată întinderea sau doar a unei părţi din acea epocă, ca şi relaţiile noi pe care le restabilesc în ultimii ani cu intelectualii evrei rămaşi în ţară, constituie premiza unei continuităţi evreo-române pe aceste meleaguri şi care va mai avea ceva de spus în cultura locală. Liantul îl poate constitui, desigur, generaţia „de aur" a cărei experienţă, dobândită sub patru dictaturi – carlistă, legionară, antonesciană, comunistă – şi o tranziţie recentă abia urmează să fie valorificată deplin.

Anexă

Este drept că în instituţiile de propagandă ale Partidului Comunist au lucrat la început o seamă de evrei, care însă nu se reprezentau decât pe sine, iar faţă de etnia lor nutreau ceea ce germanii numesc *Selbsthass* (ură de sine). În intenţia de a arăta esenţa „evreiască" a regimului comunist, mulţi critici ai acestuia dresează liste cât mai complete ale acestor „lucrători", mai ales din domeniul propagandei. Reproducem şi noi o atare listă, pentru a pune problema dacă, în adevăr, culpabilitatea lor trebuie asumată ca o culpabilitate colectivă. Iată înşiruite personajele scoase în vedetă în lucrări de acest fel. Responsabil pentru activitatea ideologică în Biroul Politic: Iosif Chişinevschi; şeful secţiei de propagandă a CC: Leonte Răutu; şeful secţiei de ştiinţe a CC: Mihail Roller; şeful secţiei de artă a CC: Nicolae Moraru, adjunctul Ofeliei Manole; şeful Direcţiei Superioare Politice a Armatei: Valter Roman (în 1946), după el - Mihail Florescu; directorul general al Radiodifuziunii: Matei Socor; directorul postului de radio „România Liberă": Nicolae Moraru; redactor-şef al ziarului CC al PCR, *Scânteia*: Sorin Toma, iar adjunctul lui, Silviu Brucan; redactor-şef al cotidianului *România liberă*: Nicolae Bellu; redactor-şef al ziarului sindicatelor: Ecaterina Borilă; directorul general al cenzurii: Iosif Ardeleanu, adjunctul lui: H. Panaitescu; directorul Şcolii Superioare de partid „Ştefan Gheorghiu": Zina Brâncu; rectorul Institutului de Ştiinţe Sociale „A. A. Jdanov": Nicolae Goldberger; redactor-şef al revistei *Lupta de clasă*, publicaţie teoretică a CC al PCR: Ştefan Voicu; directorul Editurii Politice: Valter Roman.

O atrare listă aduce la numitor comun personaje sinistre şi lipsite de orizont umanist alături de nume care s-au străduit ulterior să-şi amelioreze, inclusiv din punct de vedere intelectual, unele păcate ale colaborării lor cu puterea. Fenomen vizibil mai ales la un al doilea eşalon de foşti activişti la „începuturi".

Înşirăm cu totul aleator, câteva cazuri: directorul general al editurilor: Radu Mănescu; directorul Editurii în limbi străine: P. Luchian şi adjunctul său: Gh. Wolf; şef la Uniunea Artiştilor Plastici: Jules Perahim; directorul Editurii de limbi străine:

Emerich Deutsch; directorul Editurii Universul; directorul Muzeului Naţional de Artă: M.H, Maxy; directorul Operei Române: Petre Iosif; directorul Insititutului de Filozofie: C.I. Ionescu-Gulian; directorul Institului de Lingvistică: Al. Graur; directorul Institutului de Psihologie: R. Floru; redactor-şef la *Contemporanul*: Marcel Breazu; redactor-şef al *Vieţii Româneşti*: Ov.S. Crohmălniceanu; preşedintele Uniunii Compozitorilor: Alfred Mendelsohn; directorul relaţiilor culturale în MAE: Cristina Luca-Boico; director la Editura Cartea Rusă: Armand Popper; vicepreşedinte al Comitetului de Stat pentru Cultură şi Artă: E. Rodan şi un alt vicepreşedinte, M.T. Vlad. Cât despre personalul subordonat lor, trebuie arătat că respectivii agreau în infimă măsură coreligionarii lor.

La conducerea a numeroase instituţii culturale s-au aflat, temporar, şi intelectuali evrei, până prin anii ’65, care au fost treptat-treptat dislocaţi ulterior, mai mult sau mai puţin ostentativ. La Institutul de Istorie, după un directorat al lui Aurel Roman, curmat la finele deceniului 6, n-a mai urmat niciun evreu. La Institutul de Filozofie, s-au perindat succesiv doi directori-adjuncţi (Eugen Rodan şi Marcel Breazu) şi apoi un director plin (C.I. Gulian). La Institutul de Economie, director-adjunct a fost Ion Rachmuth iar trei şefi de secţii tot evrei. La Institutul de Etnografie, directorul fondator al institutului a fost Harry Brauner, secondat de doi şefi de secţie. La Biblioteca Academiei Române, un director-adjunct (Ion Crişan) şi un director plin (Barbu Lăzăreanu). În deceniul 7, nu se mai aflau pe aceste posturi niciunul din cei amintiţi. Dar, cu cât coborau mai mult în funcţie, cu atât unii din ei se consolidau profesional, produceau lucrări valoroase şi dovedeau o dezintoxicare de ideologie. Cei de mai sus aveau puţine relaţii cu viaţa evreiască, iar cu cea comunitară de fel. Doar puţine exemple pot fi date de lideri evrei în acest sens: de pildă, ing. I. Blumenfeld, care după o activitate de ministru al Transporturilor, devine secretar general al F.C.E.R., iar Eugen Preda, în ultima perioadă a vieţii sale devine director al Centrului pentru studierea istoriei evreilor din România [C.S.I.E.R.]. O carieră de reapropiere de lumea evreiască au dovedit însă numeroşi creatori din domeniul lingvisticii şi filologiei (Al. Graur, Lucia Wald, I. Rizescu, S. Weinberg ş.a.); orientalişti (Idel Segal, Bernard Wechsler ş.a.), jurişti (M. Oprescu, Z. Silberstein, Ida Schottek, M. Schottek, Betino Diamant, Radu Mănescu, I. Froimescu) şi nu în ultimul rând cei deveniţi lideri comunitari (Daniel Segal, Emil Schechter, Iulian Sorin). Din domeniul ideologiei, s-au apropiat de viaţa comunitară I. Banu, N. Kallos, M. Cernea, H. Culea, O. Hoffman, Gh. Kepes; din domeniul pedagogiei, pe O. Safran şi T. Truţer. Din domeniul economiei politice, pe E. Deutsch, S. Zeiger, N. Horowitz, Dan Grindea şi P. Iscovici, iar nu în cele din urmă, pe Avram Rosen şi Aurel Vainer, actualul preşedinte al F.C.E.R. Din domeniul istoriografiei, îi amintim pe Al. Vianu, E. Campus, S. Sanie, L. Gyémánt, iar din literatură pe toţi cei din generaţia veche şi mijlocie (Aderca, Benador, Peltz, Ludo, Baltazar), Crohmălniceanu, Zigu Ornea, P. Cornea, Ştefan Iureş, Israil Bercovici, Radu F. Alexandru, H. Aramă, Victor Bârlădeanu).

A te fi afirmat în acei ani în domeniul ştiinţelor sociale nu implica neapărat şi o adeziune la mercurialul politic al vremii: uneori, chiar dimpotrivă.

O vizibilitate deosebită au avut numeroşi creatori evrei din domeniul literaturii, publicisticii, artelor, mass-mediei. Avem în vedere o listă de creatori care, după mici concesii făcute, de unii, în perioada proletcultistă şi-au dat măsura talentului lor în ţară sau în locurile unde au emigrat. Avem în vedere: scriitorii Nina Cassian,

Marcel Breslaşu, Aurel Baranga, Alexandru Mirodan, Veronica Porumbacu, Mihail Davidoglu, Ovid S. Crohmălniceanu, Paul Cornea, S. Damian, Radu Cosaşu, Victor Bârlădeanu, Dorel Dorian, Ştefan Iureş, B. Elvin, Lucian Raicu, Mihail Petroveanu, Florin Mugur, Henri Zalis, A.G. Vaida, Petre Iosif, Aurel Storin, Silvian Iosifescu, Vera Călin, Andrei Băleanu, Shaul Carmel, Zigu Ornea, Alexandru Jar, Vladimir Colin, Andrei Strihan, D. Solomon, Ana Novac, Gall Ernö, Maria Foldeş, I. Vitner, Horia Aramă, Mioara Cremene, Virgiliu Monda, Ludovic Bruckstein, Mihai Stoian, Ileana Vrancea, Ion Ianoşi, Vicu Mândra, Alexandru Sever, Ştefan Tita, Radu Nor, I.M. Ştefan, Sadi Rudeanu, Radu Stănescu, Octavian Sava, Fred Firea. Aurel Felea şi, mai târziu, Norman Manea, Virgil Duda ş.a. Cineaştii Manole Marcus, Andrei Călăraşu, Mircea Săucan, Lucian Bratu, Jean Mihail, Aurel Samson, Nina Behar, Mirel Ilieşu, Pavel Constantinescu, Gabriel şi Dora Barta, Copel Moscu, Erich Nussbaum, Ada Pistiner, Zoltan Terner, Doru şi Paula Segal, Alexandru Sârbu, Olga Zissu, E. Ghidali, W. Goldgraber. Publiciştii Mihai Stoian, Alexandru Cornescu, Sergiu Fărcăşan, Radu Bogdan, Sorin Mladoveanu, Victor Rusu, Tudor Olaru, I. Fântânaru, Tudor Savin, Maria Baboian, Aurel Cernea, Ion Manea, H. David, Edgar Elian, Anton Celaru, Nicolae Bellu, Marcel Breazu, Florica Şelmaru, Felicia Antip, Sanda Faur, H. Dona, Mânzu Radian, L. Sărăţeanu, Uly Vălureanu, Mariana Pârvulescu, Ticu Simion, Vicu Mândra, Eugen Preda, Radu Lupan, Nicolae şi Sorin Holban, Carol Roman, Manase Radnev, Iosif Sava, Tudor Caranfil, Beno Dumitrescu, Teşu Milcoveanu, Sergiu Brand, Ştefan Halmoş, Alexandru Stark, Maria Arsene, Nestor Rateş, Max Bănuş, Biti Caragiale, I. Şerbu (I. Schechter), Jean Steiger, Marius Godeanu, Dinu Hervian, Liana Maxy, Carol Isac, Nicolae Minei, Mihail Lupu, Sandu Naumescu, Cornel Răducanu, Beno I. Dumitrescu, Emil Ştefan, G. Iosub, Adrian Zahareanu, Sergiu Verona, I. M. Ştefan, Vili Savin, Bazil Dunăreanu, Lionel Niţescu, Tania Lovinescu, Ion Mihăileanu, Gabriela Dolgu, Dan Bârlădeanu, R. Tilenschi, Cristian Safirman, Alf Adania, Savin Bratu, Edgar Oberst (Obrea), Miron Dragu, Florin Z. Florin, Paul B. Marian, S. Săveanu, Ilie Zaharia, Virgil Petrescu, N. Focşa, Sergiu Levin, Sorin Cunea, Meir Rudich, Sadi Rudeanu, Fred Firea, Mălina Cajal, Ioan Massoff, A. Velureanu, I. Avian (Gal), Eugen Iacob. Fotoreporterii Eugen Iarovici, Aurel Bauch, I. Hananel, Hedy Löfler, Clara Spitzer, Dan David, I. Steiner, caricaturiştii Eugen Taru, Nell Cobar, Rick Auerbach, A. Poch, Darian, Bazil Godell ş.a. Dintre aceştia din urmă, îl amintim în mod deosebit pe P. Roubsel, cel care a demascat comunismul românesc încă din anii ’50, publicându-i-se la Paris o lucrare de acest fel cu răsunet în epocă. El continua peste arcul timpului acelaşi demers pe care îl întreprindea după Primul Război Mondial împotriva bolşevismului rusesc, evreul Ilie Moscovici, fostul secretar general al Partidului Socialist.

Summary

This work, which later developed into a study named The Jewish Intelligentsia during the Period of the Local Communist Regime, continues the interest of the author in showing the dynamics of the various segments of Romanian Jews during the communist period. The introduction of the survey underlines the constraints faced by the Jewish Intelligentsia, as well as the rest of the local intellectuals during the four decades of communist regime. Apart from the "documents of terror" that were taken over by historians for the description of that age (state security files, minutes of the trials, descriptions of the detention etc.) the author reveals the usefulness of a different type of document: the so-called personnel file, which presents the "triviality" of less tough constraints. Still, they were used to influence the professional life and existence of very large categories of people, including Jews. Many pieces of information from these files explain why so many Jews (over 95%) opted to leave Romania and made Aliyah en masse – first in the 1950s, then in the 60s and 70s. This work also refers to what happened to them until they emigrated. Still, it is only fair to admit that the period between the 1950s and 1970s witnessed a series of favorable conditions for the socio-professional and cultural mobility of Jewish intellectuals. This provided a horizon of honest integration, even without serious concessions made to the regime. Jewish youngsters were able to train and be active in various professional fields useful to the country's economy and culture. In time, they were integrated into the economic management, the technical and medical research fields, the university educational system and academic institutes, into various areas of scientific, literary and artistic creation. More than two-fifths of all Romanian Jewish intellectuals were educated and active after the Second World War. The survey also includes two lists of the most important Jewish party activists – fanatical communists and opportunists, whose individual guilt for having supported the regime cannot possibly justify the anti-Semitic allegation that it was the Jews who brought communism to Romania and it was they who were the first beneficiaries of the regime.

EMIGRAREA EVREILOR DIN ROMÂNIA ÎN PERIOADA 1948-1952

Natalia Lazăr

După căderea regimului fascist, supravieţuitorii evrei ai Holocaustului reprezentau o masă traumatizată de tragedia prin care trecuseră. Cea de-a doua conflagraţie mondială a lăsat urme grave asupra stării generale a populaţiei evreieşti, dar şi asupra numărului acesteia. La 23 august 1944, în momentul căderii regimului Antonescu, populaţia evreiască din România era practic înjumătăţită. Dacă în perioada premergătoare războiului locuiau în România Mare circa 765.000 evrei, potrivit statisticilor, în România anului 1945, populaţia evreiască număra 375.000 de oameni. În 1946 numărul populaţiei creşte la 420.000[1], acest fapt datorându-se foştilor deportaţi din diverse ţări, reîntorşi în teritoriul românesc.

Trauma *Shoah*-ului va fi determinantă pentru supravieţuitorii acestei perioade, influenţându-le deciziile fundamentale, alături de întemeierea Statului Israel la 14 mai 1948, dar şi de situaţia socială şi politică din România. Nu trebuie să omitem întârzierea repunerii în drepturi a populaţiei evreieşti sau antisemitismul. Aceşti factori au generat un val de cereri de plecare în Israel. Astfel, răspunsul majorităţii evreilor români la problemele menţionate a fost emigrarea.

Emigrarea spre *Eretz Israel* este pentru evrei *alia*, care în traducere literală se numeşte *urcare*, *înălţare*. Este denumirea actului de venire sau revenire a lor în ţara strămoşească, denumire ce întovărăşeşte neamul de-a lungul istoriei sale milenare, din timpurile biblice şi până astăzi. Tradiţia evreiască este strâns legată de urarea „La anul la Ierusalim!”.

Procesul de *alia* din România are o istorie lungă, iar rădăcinile sionismului sunt puternice. Prima conferinţă din istoria sionismului a avut loc la Focşani, în decembrie 1882 (cu 15 ani înaintea primului congres sionist iniţiat de Herzl la Basel, în 1897). Hotărârile luate în urma conferinţei au fost înfăptuite un an mai târziu şi au avut drept

[1] Liviu Rotman, *Evreii din România în perioada comunistă: 1944-1965*, Iaşi, Editura Polirom, 2004, p. 27.

rezultat trimiterea din Galaţi spre Palestina a vaporului Thetis cu 228 emigranţi şi crearea coloniilor agricole Zikhron Iaakov şi Roş Pina[1].

Evreii din România, chiar dacă în grupuri mici, s-au aşezat în *Eretz Israel* în toate etapele istoriei moderne. Procesul de *alia* din România a cunoscut metamorfoze diferite dictate de împrejurări. În perioada interbelică, tineretul sionist, organizat în grupe de *haluţ*-imi ce se pregăteau în comune muncitoreşti în vederea muncii în *Eretz Israel*, a emigrat, fără a întâmpina prea multe obstacole, în conformitate cu politica guvernelor de a scăpa de cât mai mulţi evrei.

Emigrarea evreilor spre Palestina a continuat şi în anii prigoanei, în pofida pericolelor mari reprezentate de apele minate, dar, mai ales, de vasele neadecvate, căci celelalte erau rechiziţionate pentru nevoile războiului. Micile ambarcaţiuni, numite "coji de nucă", au adus din România câteva mii de *olim* (imigranţi). Evreii din România au înfruntat multe greutăţi şi nu au renunţat la *alia*; nu s-au lăsat intimidaţi nici de pericole, nici de obstacolele administrative şi nici chiar de scufundarea celor două vase cu emigranţi din România în timpul războiului, *Struma* şi *Mekfüre*.

Etapa imediat postbelică, respectiv cea cuprinsă între anii 1945-1947, este marcată de emigrările ilegale: „Plecările evreilor din regiunea noastră se fac atât pe cale legală, însă în majoritatea cazurilor clandestin şi sunt constatate atât pe teritoriul urban, cât şi pe teritoriul rural"[2]. Cauzalitatea lor complexă evidenţia: traumele produse evreilor de război şi Holocaust; dificultăţile reintegrării şi ale refacerii situaţiei din perioada interbelică; neîncrederea evreilor în viitorul lor în această ţară; idealul sionist — puternic revigorat prin acţinea a zeci de partide, organizaţii de tineret etc., apărute sau reapărute între anii 1945-1948 şi militând pentru emigrarea în Palestina. Drept consecinţă, valul emigrărilor din această fază a cuprins deopotrivă tineret sionist — educat în spiritul idealului regenerării poporului evreu — cât şi adulţi decişi să înceapă o viaţă nouă, oameni reîntorşi din lagăr etc.[3]

---

[1] Theodor Wexler, Mihaela Popov (editori), *Anchete şi procese uitate. 1945-1960. Documente*, 2 vol., Fundaţia dr. W. Filderman, Bucureşti, f.a., p. 15.

[2] Arhiva Consiliului Naţional pentru Studierea Arhivelor Securităţii (în continuare, A.C.N.S.A.S.), Fond documentar D. 170, f. 9. Raport al Inspectoratului Regional de Siguranţă Cluj privind emigrarea evreilor în Palestina, anii 1947-1949.

[3] Hary Kuller, *Evreii în România anilor 1944-1949. Evenimente, documente, comentarii*, Bucureşti, Editura Hasefer, 2002, p. 68.

O etapă nouă începe odată cu proclamarea, în mai 1948, a Statului Israel şi recunoaşterea sa internaţională. În paginile de faţă voi prezenta perioada cuprinsă între anii 1948-1952, perioadă marcată de un puternic val de *alia* şi de atitudinea pe care Partidul, proaspăt instaurat la conducerea ţării, a avut-o faţă de acest fenomen de amploare. Vom încerca să surprindem, de asemenea, prin intermediul diferitelor rapoarte poliţieneşti, starea de spirit a populaţiei evreieşti determinată de dorinţa de emigrare, care reprezenta principala preocupare şi eforturile pe care aceasta le face pentru a-şi duce la îndeplinire visul.

Astfel, această uriaşă dorinţă de emigrare s-a produs în momentul întemeierii Statului Israel. Era o situaţie cu totul nouă ce schimba radical datele problemei, determinând creşterea interesului pentru *alia*. Ansamblul problemei emigraţiei a fost pus în mod amănunţit de ministrul de Externe al Israelului, Moshe Sharett, într-o amplă scrisoare către omologul său din România, Ana Pauker. Mesajul explica amănunţit şi foarte deschis raţiunile de *alia* şi urgenţa acesteia: „Israelul este astăzi o mică naţiune, având a face faţă unor vecini dominaţi, pentru moment, de forţe şi interese ostile existenţei şi dezvoltării noastre”[1].

Realizarea acordului de *alia* a fost un act de supremă importanţă. *Alia* a fost un prilej ideal pentru cei din Comitetul Democratic Evreiesc — organism al Partidului — de a se infiltra în forurile organizatoare ale emigraţiei. Comuniştii urmăreau înlăturarea mişcării sioniste din lumea evreiască.

Dacă poziţia Israelului era de a aminti cu orice ocazie problema emigraţiei evreilor, partea română va nega în permanenţă că există „emigrare” din România. Operaţiunea de emigrare se va desfăşura sub numele de „reîntregirea familiilor”, o formulă preferată de către comunişti, având o rezonanţă romantică şi umanitară[2] şi fiind folosită de-a lungul întregii perioade comuniste.

Această nerecunoaştere a exodului masiv şi permanent al evreilor români era în primul rând de ordin ideologic. Statul comunist nu putea să recunoască realitatea eşecului politicii sale în problema

[1] Arhiva Diplomatică a Ministerului de Externe (A.M.A.E.), Fond Israel, Problema 210/1949, f. 2-3. Scrisoarea lui Moshe Sharett către Ana Pauker din 11 martie 1949.

[2] Matei Gall, *Eclipsa*, Bucureşti, Editura du Style, 1997, p. 27.

naţională. Era o contradicţie între întreaga propagandă comunistă şi această masivă părăsire a „raiului comunist" în favoarea „iadului capitalist". Există însă şi motive pragmatice, în sensul că această emigrare stârnea nemulţumirea noilor aliaţi ai lagărului comunist, statele arabe.

Valul de emigrări lua proporţii din ce în ce mai mari pe întreg teritoriul României. Comunităţi de mărime medie sau mică decideau, deopotrivă, să plece. Secretarul general al comunităţii declara că înscrierea în masă a evreilor pentru plecare prezintă două aspecte: 1) propagandă sionistă; 2) viaţa religioasă este periclitată (la ortodocşi). „Evreii ortodocşi aflaţi în producţie şi care trebuie să muncească toată săptămâna (inclusiv sâmbăta), nu mai sunt în măsură să participe la serviciul divin de sâmbăta. În religiozitatea lor, ei compensează această lipsă prin slujbe foarte matinale, înaintea orelor de serviciu; însă ceilalţi ortodocşi îi acuză tacit de abatere de la credinţă şi nu-i privesc cu ochi buni. Din această cauză, evreii ortodocşi vor să plece, chiar dacă sunt aici în producţie"[1].

În septembrie 1948 a sosit la Bucureşti trimisul special al Statului Israel, Moshe Agami, trimis cu scopul de a organiza o comisie cu misiunea de a înregistra evreii ce doreau să emigreze în Israel. Agami avea dispoziţie din partea guvernului israelian de a încheia un acord cu R.P.R. în ceea ce privea emigrările şi intenţiona să ceară o audienţă ministrului de Externe al României, Ana Pauker, pentru a stabili bazele acestui acord. Se solicita astfel „sprijinul R. P. R. în acţiunea de ajutorare a Statului Israel şi de întărire a sa în legătură cu forţele armatei pentru a putea face faţă atacurilor imperialiste"[2].

Întrucât începuse a se acorda posibilitatea de plecare după criterii foarte largi şi indiferent de vârsta sau poziţia socială a solicitantului, Comitetul Democratic Evreiesc (C.D.E.) considera că această situaţie creează o atmosferă neprielnică, având în vedere că şi evreii sunt cetăţeni români şi că sunt lăsaţi să plece într-o ţară capitalistă unde există şomaj şi mizerie.

În ianuarie 1949 pleacă un trasport de 1.200 de oameni în cadrul unei acţiuni organizate la sfârşitul anului 1948. După această plecare, în primăvară au loc în faţa Legaţiei Statului Israel repetate

[1] Arhiva Centrului pentru Studierea Istoriei Evreilor din România (A.C.S.I.E.R.), Fond VII, Moses Rosen, d 1, f. 34.
[2] A.C.N.S.A.S., Fond documentar D. 170, f.187.

manifestări ale celor care îşi exprimau dorinţa de plecare. Cu sprijinul partidului şi prin munca C.D.E.-ului, aceste manifestări au încetat şi au determinat partidul şi guvernul să oprească plecările în masă.

În decembrie 1948 şi ianuarie 1949, au plecat în cadrul unei acţiuni organizate de C.D.E. două vapoare cu olim, îndoctrinaţi politic pentru „export de revoluţie".

Această acţiune a incitat masele evreieşti, care, prin demonstraţii, îşi reclamă dreptul de a face *alia*.

Autorităţile comuniste vor face totul să oprească aceste manifestări populare şi să limiteze ritmul plecărilor.

Pe baza aprobărilor Ministerului de Interne, după această dată au plecat circa o sută de persoane pe lună[1].

Societatea de binefacere „Dr. Stein", înfiinţată în memoria reputatului medic dr. Stein Rubin, „cunoscut în cercurile evreieşti din cartierul Dudeşti ca un om foarte popular", făcea înscrieri pentru plecarea în Statul Israel a bătrânilor care aveau copiii înrolaţi în armata israeliană. Înscrierile au fost iniţiate de către părinţii luptătorilor care primiseră permise de intrare în Palestina şi aveau consimţământul reprezentantului diplomatic al Israelului, Moshe Agami. Persoanele interesate trebuiau să facă dovada cu acte şi diverse date printre care: data de când copilul respectiv se afla în Israel, unitatea militară în care se afla, precum şi alte date care puteau fi verificate ulterior[2].

Dintr-o notă informativă a Securităţii din 20 februarie 1949 aflăm că evreii care vroiau să emigreze făceau demonstraţii de simpatie la ambasada sovietică: „Printre evrei s-a răspândit ieri ştirea că posturile de radio Moscova au anunţat că din România vor fi lăsaţi să plece 100-130 mii evrei în Palestina. Repede s-a format un imens cortegiu cu cuvântul de ordine: toţi evreii la Ambasada Rusă pentru a demonstra pentru Mareşalul Stalin că vrea să uşureze plecarea evreilor din România în Palestina"[3].

---

[1] Arhivele Naţionale ale României (în continuare, A.N.), Comitetul Central al P.C.R., Comitetul Democratic Evreiesc (în continuare, Fond C.C. al P.C.R., C.D.E.), R. 1372/1949, cadrul 623.

[2] A.C.N.S.A.S., Fond documentar D. 170, f. 240. Raport al Direcţiei Securităţii Capitalei (în continuare, D.S.C.) din 12 ianuarie 1949.

[3] *Ibidem*, f. 265. Notă informativă a Direcţiei Generale a Securităţii Statului (în continuare, D.G.S.S.) din 20 februarie 1949.

Cererile de plecare erau îndreptate către autorităţile competente care le rezolvau, problema nereprezentând caracter de masă cu aspecte politice negative. La micşorarea proporţiei acestei probleme a contribuit, într-o măsură hotărâtoare, importanţa numărului de încadrări în munca productivă, în cursul anului 1949 peste 18.000 de evrei fiind încadraţi prin îndrumarea C.D.E.-ului care, într-o şedinţă a Comitetului Central, va aprecia: „se constată o scădere mare a influenţei sioniste din rândurile maselor muncitoare şi sărace a populaţiei şi o participare din ce în ce mai largă a acestora la opera de construire a socialismului”[1].

În iarna anilor 1949-1950, frământările pentru plecare au cuprins din nou, într-un grad accentuat, o parte a populaţiei evreieşti. În mai multe oraşe, Bacău, Piatra-Neamţ, Oradea, Satu-Mare, se stătea la coadă, chiar şi 24 de ore, pentru a putea obţine formularul necesar formalităţilor de plecare. De exemplu, la Bacău se eliberaseră 3.000 formulare, faţă de o populaţie evreiască de 12.000 oameni[2].

Sesizaţi de aceste frământări din întreaga ţară, Comitetul Democratic Evreiesc a analizat fenomenul, a cercetat cauzele lui şi a ajuns la următoarele constatări:

„— Munca de lămurire dusă de C.D.E. în rândurile populaţiei evreieşti şi de combatere a naţionalismului sionist sub toate formele lui de manifestare nu a fost suficient de adâncă;

— Posibilităţile largi de plecare au creat rezerve serioase la cei neîncadraţi în producţie care nu mai caută o asemenea încadrare, în aşteptarea zilei de plecare şi de teamă că încadrarea în producţie ar putea să constituie o greutate în plecarea lor;

— Uneltirile sioniste şovine reuşesc să influenţeze puternic o parte a populaţiei muncitoare evreieşti şi să o antreneze pe calea plecărilor, adică împotriva intereselor regimului şi construcţiei socialismului în R.P.R.;

— Cei încadraţi în producţie depun, printre actele cerute pentru plecare, certificatele de la întreprinderile respective prin care se arată că ei nu sunt necesari în producţie;

[1] A.N., Fond C.C. al P.C.R., Canc., d. 91/1950, f. 3-7. Notă privind problema plecărilor în Israel.

[2] *Ibidem*.

— Prin eliberarea unor asemenea certificate se poate interpreta că ar exista dorinţa unor conducători de întreprinderi de a înlătura muncitorii evrei;

— Foştii mici negustori întâmpină mari greutăţi la încadrarea în producţie;

— Deşi există unele manifestări antisemite şi deşi legea sancţionează aspru astfel de manifestări, totuşi nu cunoaştem şi nu ştim să fi fost făcut cunoscută vreo sancţiune aplicată împotriva unor asemenea manifestări;

— Există un număr foarte restrâns de elemente muncitoare religioase care vor să respecte repaosul de Sâmbătă, fapt care constituie o greutate în încadrarea lor în muncă;

— Există evrei care îşi vor manifesta dorinţa de plecare în orice caz şi asupra cărora munca de lămurire rămâne în cea mai mare măsură ineficace, ca de exemplu:

- părinţi vârstnici ai căror copii sunt în Israel;
- copii până la 18 ani ai căror părinţi sunt acolo;
- soţi care se găsesc despărţiţi;
- elemente refractare ale micii burghezii evreieşti”[1].

Comitetul Democratic Evreiesc ridică în două rânduri partidului noile aspecte ale acestei probleme a plecărilor şi primeşte următorul răspuns din partea acestuia: „Cei care vor insistent să plece, să plece. Cei care nu ne iubesc, să plece” cu sublinierea, în acelaşi timp, că munca politică a C.D.E.-ului trebuie intensificată pentru ca fenomenul să nu pătrundă în rândul masei muncitoare evreieşti.

În urma acestor constatări, C.D.E. face următoarele propuneri:

„1. Munca politică de lămurire de la an la an va fi intensificată şi îmbunătăţită. Va fi intensificată şi îmbunătăţită, de asemenea, acţiunea pentru combaterea uneltirilor naţionaliştilor-sionişti, adoptându-se în acest scop forme multiple şi variate de agitaţie;

2. Dacă pentru părinţii vârstnici, soţii despărţiţi etc., acordarea posibilităţii de plecare este justificată, se consideră că pentru elementele din câmpul muncii şi pentru elementele mici-burgheze, reeducabile şi care pot fi încadrate în muncă, acordarea dreptului de plecare nu este în interesul construrii socialismului.

[1] *Ibidem*.

De asemenea, plecarea elementelor refractare ale micii burghezii şi a elementelor marii burghezii, duşmane ale Republicii, nu este justificată;

3. Să se dea indicaţii ca să nu se mai elibereze certificate doveditoare că solicitantul nu este necesar în producţie;

4. Partidul să dea sarcină organizaţiilor de masă să facă muncă de lămurire în rândurile sindicaliştilor, tineretului şi femeilor pentru combaterea influenţei sioniste şi a tendinţelor de plecare;

5. Este necesar a se lua măsuri ca şi foştii mici negustori să se poată încadra în producţie cu mai multă uşurinţă;

6. Manifestările de antisemitism să fie sancţionate conform legilor în vigoare;

7. A existat la un moment dat un număr însemnat de oameni ai muncii evrei la care influenţa religioasă a determinat ca ei să opună rezistenţă la a lucra sâmbăta. Prin prezenţa lor în câmpul muncii şi printr-o muncă perseverentă de lămurire, mulţi dintre ei au renunţat la această prejudecată.

Faţă de numărul foarte restrâns al celor care se menţin încă în această prejudecată, se consideră că se pot găsi modalităţi ca ei, încadraţi fiind în câmpul muncii, să poată respecta deocamdată repaosul de sâmbătă, urmând ca, prin lămurirea lor, să fie determinaţi să renunţe la această prejudecată” [1].

În şedinţa Secretariatului din 31 august 1949, moment în care erau făcute 7.000 de cereri de plecare, dintre care 1.000 de către membrii de partid, ministrul de interne, Teohari Georgescu, propune să se înceapă a se da paşapoarte „acelor elemente care vor să-şi găsească un loc sub soare în altă parte. […] Am ajuns la concluzia că dacă li se dă drumul, vor fi mai puţine plecări în Palestina. Am citit nişte scrisori: îţi vine să plângi de mizeria care este acolo”. În aceeaşi şedinţă, Ana Pauker apreciază: „Nu putem să ţinem oamenii cu forţa”[2].

Conform datelor arhivistice, spre sfârşitul anului 1949, ritmul acestor plecări a crescut până la 500-600 pe lună, iar la începutul anului 1950, ele au atins cifra de 2.500 oameni pe lună, efectuate în trei transporturi lunare cu vaporul *Transilvania*, în aşa fel încât în

[1] *Ibidem*.

[2] A.N., Fond C.C. al P.C.R., Canc., d. 74/1949. Proces verbal al şedinţei Secretariatului din 31 august 1949.

perioada noiembrie 1949-aprilie 1950 au plecat circa 15.500 persoane[1].

La 31 martie 1950, conducerea Ministerului de Interne s-a întrunit pentru a dezbate decizia partidului de a elibera între 10.000 şi 12.000 de vize lunar, începând cu aprilie 1950. Cifrele au depăşit orice aşteptări, între 1 ianuarie şi 1 iunie 1950 acordându-se în jur de 47.000 de vize de ieşire, dintre care 37.000 eliberate doar în aprilie şi mai[2].

Tot în această perioadă, pe fondul agitaţiilor sioniste pentru plecarea în Statul Israel, s-a observat şi o accentuare a tendinţei de plecare a evreilor religioşi şi îndeosebi a deserventilor de cult. Acest lucru a fost sesizat în mai multe localităţi unde credincioşii mozaici rămăseseră sau erau pe cale să rămână fără absolut niciun deservent de cult (rabin, *haham* etc.). Aceştia erau nevoiţi să caute prin localităţi învecinate un asemenea slujitor de cult care să îndeplinească prescripţiile mozaice privitoare la *brith mila* (circumcizie), căsătorie, tăierea rituală a vitelor şi păsărilor, slujbe religioase etc. În interval de zece luni, din decembrie 1949 şi până în octombrie 1950, au plecat 75% din rabini — de la 201, câţi erau în decembrie 1949, mai erau doar 47 de rabini în ţară în octombrie 1950 — şi aproape 50% din *hahami* — din 240 mai rămăseseră 128[3].

Promisiunea făcută de Emil Bodnăraş în 1947 şi de Ana Pauker în 1948 unor trimişi ai *Işuv*-ului pentru emigrarea anuală din România a circa 40.000 evreo-români nu a fost respectată. Acest lucru se va întâmpla abia între 1950-1952, când are loc prima emigrare în masă, emigrare ce a transmutat în nou-creatul Stat Israel peste o treime din evreimea României postbelice, circa 110.000 oameni[4].

În problema emigrării evreilor, Partidul Comunist a avut o atitudine ambiguă şi oscilantă. După 1950 va continua cu cele două aspecte contradictorii faţă de *alia* — pe de o parte, o puternică propagandă anti, iar pe de alta, o tacită, dar perseverentă presiune pentru *alia*.

---

[1] *Ibidem*.

[2] Robert Levy, *Gloria şi decăderea Anei Pauker*, Iaşi, Editura Polirom, 2002, p. 87.

[3] A.N., Fond C.C. al P.C.R., C.D.E., R. 1373/1950, cadrul 430. Notă privind combaterea tendinţelor de plecare în Israel din 27 octombrie 1950.

[4] Hary Kuller, *op.cit.*, p. 69.

Fireşte, multe variaţii, determinate de schimbări politice, de presiuni din afară, dar, în mare, emigrarea continuă[1].

În cadrul şedinţelor Biroului Politic se ivesc discuţii aprige pe această temă. S-au conturat două tabere printre liderii comunişti, fiecare încercând să-şi impună punctul de vedere. Una dintre tabere susţinea că plecarea evreilor este de dorit, prin aceasta rezolvându-se o serie de probleme cu care se confruntă noul regim. Aceştia puneau emigrarea evreilor într-o lumină pozitivă, invocând beneficiile ei. În opinia lor, România se debarasa de elemente ce nu se puteau acomoda noului regim, mulţi dintre ei fiind strâns legaţi de tradiţia lor atât de diferită şi înrădăcinată. Un alt motiv era eliberarea locuinţelor de care România ducea lipsă, dar mai ales eliberarea locurilor de muncă, atât de necesare tinerilor ce tocmai îşi încheiaseră studiile. Cealaltă tabără, în schimb, socotea că evreii nu fac nicio excepţie de la regulă, că trebuie să rămână în ţară pentru a ajuta la construirea socialismului. Nu a lipsit nici argumentaţia că nu trebuie întărit lagărul imperialist. Cei pro şi contra au rămas fermi pe poziţiile lor, fiind necesară intervenţia arbitrului sovietic care a hotărât aprobarea şi chiar intensificarea plecărilor[2].

Comuniştii vor organiza propria *alia* supranumită „*alia* roşie". Partidul Comunist Român încurajează, astfel, emigrarea evreilor comunişti în Israel, special îndoctrinaţi, pentru a sprijini „revoluţia" comunistă de acolo şi de a întări în acest fel Partidul Comunist local. Vor pleca spre Israel două vapoare, primul în decembrie 1948, iar al doilea în februarie 1949[3], cu 3.600 de evrei „instruţi politic" pentru „a sprijini lupta împotriva dominaţiei imperialismului american în Israel". Una dintre navele la bordul cărora călătoreau activiştii evrei ducea, de asemenea, echipament tipografic, materiale de care Partidul Comunist din Israel ar fi avut nevoie pentru a tipări ziarul în limba română *Glasul poporului*. Planul a fost un eşec, cei mai mulţi imigranţi renunţând la comunism încă din momentul sosirii lor în Israel. La eşuarea planului elaborat de comunişti pentru comunizarea Israelului, o deosebită importanţă au avut-o Congresul Mondial Evreiesc şi organizaţiile evreieşti din S.U.A., care au desfăşurat o

[1] Liviu Rotman, *op.cit.*, p. 101.

[2] Radu Ioanid, *Răscumpărarea evreilor: istoria acordurilor secrete dintre România şi Israel*, Iaşi, Editura Polirom, 2005, pp. 22, 29.

[3] Liviu Rotman, *op.cit.*, p. 100.

puternică campanie publicitară. În aprilie 1953, Ana Pauker şi-a asumat răspunderea emigrării şi a recunoscut că a fost iniţiatoarea ei. Tot în 1953, într-o şedinţă a Biroului Politic, Gheorghiu-Dej declara: „S-a mers atât de departe în timpul emigrărilor, încât s-a spus la un moment dat că să creăm o şcoală, să ţinem cursuri cu oamenii şi să-i trimitem dincolo ca să facem revoluţie mondială în Statul Israel. Câte glume nu s-au spus pe chestia aceasta despre naivitatea comuniştilor”[1]. Drept consecinţă, autorităţile israeliene care acceptaseră imigrarea comuniştilor evrei au început presiunile asupra guvernului român pentru relaxarea criteriilor de emigrare.

În luna aprilie 1950, organele de miliţie au făcut cunoscut în mod public o nouă reglementare a formalităţilor de plecare. Astfel s-a anunţat că s-a redus numărul actelor necesare şi anume nu mai erau cerute actele de cetăţenie, de situaţie militară, dovadă de la întreprinderea la care lucrează că solicitantul nu mai este necesar în producţie.

În anumite cercuri se comenta sub diferite feluri faptul că se uşuraseră formalităţile de emigrare ale evreilor în Israel, de pildă invocându-se motivul că pentru fiecare evreu se plătea de către organizaţiile sioniste americane câte 300 dolari. Se zvonea, de asemenea, că pe viitor emigranţii nu vor avea voie să ducă cu ei în Statul Israel decât circa 15 kg bagaje[2].

În aceeaşi perioadă s-a afişat o înştiinţare prin care erau indicate circumscripţiile de miliţie la care solicitanţii, grupaţi pe litere, urmau a se adresa pentru a ridica formularele de cerere; nu se prevedea nicio limitare de timp nici pentru ridicarea formularelor şi nici pentru depunerea acestor formulare la Direcţia Controlului Străinilor şi Paşapoartelor. Au fost cazuri când organele miliţiei au făcut o publicitate exagerată acestor înştiinţări, ca de exemplu la Fălticeni, unde formularele de cerere au fost afişate nu numai la miliţie, dar şi în oraş[3].

La organele de miliţie s-au prezentat spre a ridica formulare un număr mare de solicitanţi. Au fost cozi şi aglomerări care au creat o atmosferă „nesănătoasă” pentru partid. Menţionăm că un formular

[1] Theodor Wexler, Mihaela Popov (editori), *op.cit.*, p. 42.

[2] A.C.N.S.A.S., Fond documentar D. 164, f. 201. Raport al Securităţii din 11 august 1950.

[3] A.N., Fond C.C. al P.C.R., C.D.E., R. 1372/1949, cadrul 919. Notă cu privire la problema plecărilor în Israel din 11 mai 1950.

servea atât pentru soţ, cât şi pentru soţie şi copiii minori, deci numărul formularelor eliberate era inferior numărului persoanelor care îşi manifestau, pe această cale, intenţia de plecare. Se pare că numărul acestor persoane putea fi apreciat la cel puţin dublul numărului formularelor. Din unele cifre se poate observa că în anumite localităţi s-au înscris până la 60-70%, iar în unele chiar 90% din totalul locuitorilor evrei[1].

Printre cei înscrişi se aflau şi numeroşi oameni ai muncii încadraţi în producţie, în întreprinderi, funcţii publice, membri de partid etc. La Bucureşti, din 1.071 de cereri pentru certificate fiscale necesare formalităţilor de plecare introduse între 1-10 martie, compoziţia socială a solicitanţilor era următoarea: 409 salariaţi, 227 fără profesie, 223 casnice, 73 cu profesii, încadraţi, 43 studenţi şi elevi, 38 pensionari, 33 mici meseriaşi, 13 liber-profesionişti, 12 diferite categorii[2]. Printre cei încadraţi în câmpul muncii şi care deja depuseseră actele pentru plecare se creează o stare de nelinişte în urma apariţiei decretului 207 prin care erau nevoiţi să facă contracte de muncă pe diferite termene. Le era teamă că, fiind în acest fel legaţi de producţie, nu vor mai putea pleca[3].

Se semnalează că organe din aparatul de stat, în special funcţionari de la Oficiile de Închiriere, lansează inconştient zvonuri care menţin şi dezvoltă dorinţa de emigrare a populaţiei evreieşti, în sensul de a linişti publicul, spunându-le că în curând urmează să emigreze în Statul Israel un lot de evrei şi astfel problema locuinţelor va fi rezolvată[4].

Amploarea fenomenului de *alia* a surprins total şi neplăcut conducerea partidului. Liderul comunist Gheorghe Gheorghiu-Dej a susţinut în 1949 că "vor pleca numai elementele burgheze şi că masele muncitoare vor rămâne". Aceste stereotipuri i-au împiedicat pe liderii comunişti români să realizeze caracterul popular al mişcării de emigrare[5].

---

[1] A.N., Fond C.C. al P.C.R., C.D.E., R. 1372/1949, cadrul 919. Notă cu privire la problema plecărilor în Israel din 11 mai 1950.

[2] Ibidem.

[3] A.C.N.S.A.S., Fond documentar D. 164, f. 55. Raport al D.G.S.S. Galaţi din 5 ianuarie 1952.

[4] A.C.N.S.A.S., Fond documentar D. 164, f. 85-86. Raport al D.G.S.S. Regiunea Bucureşti din 9 martie 1951.

[5] Liviu Rotman, *op.cit.*, p. 103.

În rândurile populaţiei evreieşti s-a creat o stare de frământare care a cuprins pături largi, luând unele forme serioase: demisii din servicii şi funcţiune, lichidări de gospodării de către oamenii simpli, panică în legătură cu pericolul de război. Astfel, la 5 mai a avut loc o şedinţă la care au luat parte Miron Constantinescu, instructorii Comitetului Central P.M.R. şi Biroul C.D.E., Comitetul Central, în care s-a făcut analiza situaţiei. Din această analiză au rezultat următoarele concluzii: „Nu s-au luat simultan cu operaţiunile distribuirii masive a formularelor măsuri pe toate liniile pentru lămurirea populaţiei evreieşti că dreptul de a pleca, pe care guvernul îl acordă, nu este un îndemn la plecare, că cei care pleacă părăsesc o ţară cu regim de democraţie populară care construieşte socialismul pentru a se duce într-o ţară capitalistă, în care exploatarea şi mizeria cresc neîncetat, în care sunt înăbuşite cele mai elementare libertăţi democratice, că, deci, elementele muncitoare şi cinstite ale populaţiei evreieşti nu trebuie să se lase antrenate de propaganda sionistă care îi împinge la plecare” [1].

Vor fi luate în discuţie plecările în Israel şi în şedinţa din 12 mai 1950 a Secretariatului Comitetului Central al P.M.R. în care se hotărăşte că sunt libere de a pleca elementele din rândurile populaţiei evreieşti care îşi vor exprima voinţa de plecare prin completarea formularelor distribuite de M.A.I. În paralel însă, organizaţiile de partid şi de masă vor duce o muncă sistematică de lămurire a populaţiei muncitoare evreieşti în special în rândurile elementelor productive din întreprinderi şi instituţii (muncitori, tehnicieni, ingineri, contabili, medici), deoarece prin plecarea acestora anumite instituţii de stat cu atribuţiuni în producţie şi-ar descompleta efectivele. Instituţiile economice şi întreprinderile vor sprijini încadrarea în producţie a elementelor dornice de muncă din păturile sărace şi mijlocii ale populaţiei evreieşti.

Tot în cadrul aceleiaşi şedinţe se hotărăşte ca prin presă, broşuri, conferinţe, prin agitatori speciali evrei, români şi maghiari să se ducă acţiuni de lămurire în problema emigrărilor şi să se arate ce deosebeşte R.P.R. de Israel, ce înseamnă a schimba cetăţenia unui stat în care se construieşte socialismul, viaţa nouă, pentru a deveni cetăţean al unei ţări capitaliste unde la putere este burghezia, o ţară aservită imperialismului american, o ţară care serveşte imperialiştilor

[1] A.N., Fond C.C. al P.C.R., C.D.E., R. 1372/1949, cadrul 920.

anglo-americani drept bază de pregătiri războinice împotriva ţărilor de democraţie populară şi împotriva Uniunii Sovietice. Să se arate condiţiile economico-politice din ce în ce mai grele ale maselor muncitoare din Israel, şomaj, lipsă de locuinţe, foamete, mizerie[1].

În zilele de 12-13 septembrie 1950, populaţia evreiască a sărbătorit *Rosh Hashana* (Anul Nou după ritul iudaic) printr-o numeroasă participare la sinagogi unde au avut loc manifestări considerate „nesănătoase" pentru regim. Astfel, la Sinagoga „Unirea Sfântă" din Bucureşti s-au produs vociferări şi proteste cu prilejul cuvântării rostite de Sărăţeanu Zelter Moise, membru în Comitetul Central al Comitetului Democratic Evreiesc, care în cursul discursului a afirmat că limba populaţiei evreieşti este limba română, respectiv limba ţării în care aceştia trăiesc. Acesta a mai spus că „evreii nu ar trebui să plece din Republica Populară Română pentru că sunt legaţi de mormintele stămoşilor lor care nu trebuiesc părăsite"[2].

Gheorghiu-Dej era tot mai deranjat de numărul mare de cereri pentru emigrarea în Israel, timp în care Ana Pauker încerca, pentru a accelera emigrarea, să procure ambarcaţiuni suplimentare pentru a transporta evreii în Israel. Divergenţele dintre Gheorghiu-Dej şi Ana Pauker se accentuează, iar în şedinţa din 20 mai 1950, Biroul Politic refuză cererea Anei Pauker de a se acorda „paşapoarte tuturor persoanelor care vor să plece în Israel, afirmând că nu are niciun rost de a împiedica emigrările în masă"[3].

În rândurile populaţiei evreieşti continuă să se înregistreze o stare de agitaţie în ceea ce privea plecarea în Israel. Un raport al Direcţiunii Securităţii Capitalei din 20 iulie 1950 semnala că populaţia evreiască doritoare să facă *alia* se strângea zilnic în faţa D.G.M. (Direcţia Generală a Miliţiei) — înainte se adunau în faţa Legaţiei — căutând a afla când sunt programaţi să plece. Evreii erau nemulţumiţi şi afirmau că programarea se face defectuos deoarece „la plecarea ultimului vas au rămas câteva locuri goale şi, astfel, câţiva din cei care întâmplător erau la D.G.M., au fost imediat programaţi şi au

[1] A.N., Fond C.C. al P.C.R., Canc., d. 223/1950, f. 1, 2. Hotărâre a Secretariatului C.C. al P.M.R. privind problema emigrărilor în Israel din 12 mai 1950.

[2] A.C.N.S.A.S., Fond documentar D. 164, f. 196. Raport al D.G.S.S. Regiunea Bucureşti din 15 septembrie 1950.

[3] Cristina Păiuşan-Nuică, *Relaţiile româno-israeliene: 1948-1978*, Bucureşti, Editura Universitară, 2008, p. 76.

trebuit să plece fără să-şi poată lichida lucrurile”[1]. O problemă de aşa natură o constituia şi faptul că cei care primeau programare trebuiau să plece la termenul fixat, neprimind nicio amânare, situaţie în care foarte mulţi evrei renunţau a mai pleca. Acest lucru se întâmpla în primul rând din motive familiale, nevrând să-şi lase o parte dintre membrii familiei aici, iar în al doilea rând pentru că nu-şi puteau lichida lucrurile în timpul scurt pe care îl aveau conform programării.

Dacă organele de miliţie însărcinate cu rezolvarea certificatelor de călătorie în Israel nu puteau primi pentru rezolvare decât cererile a maxim 70 persoane zilnic, în acea perioadă se strângeau în faţa serviciului de paşapoarte al D.G.M. circa 600 de persoane zilnic[2]. Se comenta în rândul evreilor de origine română că înfiinţarea acestor birouri în strada Sabinelor nu a avut ca scop rezolvarea urgentă a cererilor, ci motivul a fost să nu se creeze o stare de spirit nefavorabilă în rândurile populaţiei capitalei, deoarece anterior serviciul de paşapoarte era în Calea Victoriei, în plin centru[3].

Acestea nu erau singurele inconveniente create de organele în drept de a elibera certificate de călătorie. Evreii care doreau să emigreze se mai plângeau de faptul că nu se făceau aprecieri juste şi se eliberau certificate oamenilor bătrâni care nu mai aveau pe nimeni în ţară, iar alţii care aveau familii numeroase erau despărţiţi, dându-se avize pozitive numai la o parte dintre membri[4]. Faptul că programările pentru plecare erau făcute pe termen prea scurt (6-8 zile) şi faptul că majoritatea emigranţilor aveau dreptul să-şi ia bagaje numai în greutate de 40 kg îi făcea pe evrei să spună că „este un tratament vitreg, cu atât mai mult cu cât emigranţilor germani li s-ar acorda un tratament mai favorabil”. Cei care solicitau certificate de călătorie îşi manifestau, de asemenea, nemulţumirea că nu cunosc criteriile după care se dădeau aprobările de plecare, ceea ce îi făcea pe unii dintre ei să-şi vândă lucrurile pentru ca, până la urmă, să primească aviz negativ şi să nu mai aibă cu ce trăi[5].

---

[1] A.C.N.S.A.S., Fond documentar D. 164, f. 175. Raport al D. S. C. din 20 iulie 1950.

[2] A.C.N.S.A.S., Fond documentar D. 169, f. 13. Raport al D. G. S. S. Regiunea Bucureşti din 15 decembrie 1951.

[3] *Ibidem*, f. 20. Raport al D.G.S.S. Regiunea Bucureşti din 16 octombrie 1951.

[4] *Ibidem*, f. 32. Raport al D.G.S.S. Regiunea Bucureşti din 7 decembrie 1951.

[5] *Ibidem*, f. 33. Raport al D.G.S.S. Regiunea Bucureşti din 25 decembrie 1951.

În aceeaşi perioadă, la Suceava, înscrierile pentru plecare se făceau în masă. Dintr-o notă a Securităţii din 6 mai 1950, aflăm că în decurs de 4 zile se înscriseseră 1.250 capi de familie, asta însemnând 4.064 de suflete. Cu aceeaşi ocazie fac cerere pentru emigrare persoane din conducerea C.D.E., în frunte cu secretarul, precum şi unii membri de partid cu munci de răspundere în aparatul de stat. Acest lucru a dat loc la comentarii, mărind totodată avântul pentru înscrieri[1].

Ziarul *Scânteia*, organ al Partidului Comunist, începe să publice scrisori în care erau descrise condiţiile grele din Israel cu scopul de a tempera avântul populaţiei evreieşti din România de a solicita cereri pentru emigrare. Într-adevăr, viaţa în Israel nu era uşoară în perioada anilor '40 -'50, însă mişcarea de *alia* continuă.

Psihoza emigrărilor începe să crească, iar în unele cazuri se înregistrează chiar atitudini ostile faţă de regimul din R.P.R. Un raport al Securităţii din 8 martie 1951 semnalează că o salariată la ziarul *Viaţa Sindicală* s-a prezentat la cadre şi a cerut insistent un certificat necesar pentru întocmirea actelor de emigrare. În momentul în care aceasta a încercat să fie lămurită de către un „tovarăş" să nu plece în Israel, aceasta a avut o ieşire violentă, afirmând că „preferă să i se întâmple orice, dar nu mai rămâne în R.P.R. şi vrea să plece în Israel".

Acelaşi raport menţionează pe Capita Veta, de la fabrica „Dinamo", care şi-a manifestat dorinţa de emigrare, afirmând că „viaţa în R.P.R. este foarte grea, muncitorii trebuie să lucreze până la epuizare şi, pentru a evita un nou Auschwitz, toţi evreii ar trebui să plece în Israel". Au existat şi persoane care susţineau că se vor sinucide dacă nu vor reuşi să plece[2].

Un raport al Legaţiei române din Tel Aviv din 9 septembrie 1950 adresat Anei Pauker prezintă situaţia din Israel la acel moment, situaţie ce se caracteriza printr-o adâncire a crizei economice. În aceaste circumstanţe, David Ben-Gurion se adresează Guvernului american prin cererea unui nou împrumut. „Emigranţii care vin acum din R.P.R. sunt o sarcină grea pentru guvernul Ben-Gurion. Ei fac

[1] A.C.N.S.A.S., Fond documentar D. 164. Raport al D.G.S.S. Suceava din 6 mai 1950.

[2] A.C.N.S.A.S., Fond documentar D. 164, f. 170. Raport al D.G.S.S. din 8 martie 1951.

totul acum şi ne atacă pentru a obţine astfel oprirea emigraţiei". Ziarul *Al Hamishmar* din 31 august relevă atitudinea burgheziei şi „Mapai"-ului care atacă R.P.R., acuzându-i că vor să lovească în emigrare. „Oprirea emigrării din R.P.R. acum, de către statul român, ar fi o mare uşurare pentru guvernul Ben-Gurion şi, bineînţeles, un nou prilej de atacuri la adresa ţării noastre, atât din partea sionişţilor, cât şi din partea guvernului". Însă principalele atacuri contra R.P.R. au inclus două chestiuni, şi anume propaganda din ţară împotriva plecărilor şi arestarea unor şefi sionişti[1].

În 1952, statul român ia decizia de a iniţia o nouă stabilizare monetară cu scopul declarat de a reduce surplusul de monedă aflată în circulaţie şi de a întări moneda naţională. Noile semne monetare aveau astfel valori de 20 de ori mai mici în comparaţie cu cele vechi. Pe fondul reformei băneşti, emigrările au fost îngreunate, mulţi cetăţeni evrei rămaşi fără bani nu-şi mai puteau plăti taxele de paşaport, taxele fiscale, transportul bagajelor etc. Astfel, Gancz Moses, croitor din Oradea, a manifestat spunând că s-a pregătit să emigreze în Palestina şi a vândut tot ce a avut, pentru care a primit 200.000 lei, iar în urma reformei monetare a rămas fără nimic. De asemenea, Sache Kasriel, fost membru al organizaţiei „Mizrahi"se plângea că măsurile guvernului „lovesc cel mai mult în evrei deoarece aceştia şi-au vândut lucrurile din casă pentru a dispune de bani atunci când emigrează, iar acum au pierdut totul"[2]. Un alt inconvenient pentru populaţia evreiască, generat de aceeaşi acţiune, era faptul că nu-şi puteau vinde lucrurile pe care le aveau deoarece nimeni nu avea bani ca să le cumpere[3]. În aceeaşi perioadă, prim-ministrul israelian, David Ben-Gurion, ţine un discurs referitor la starea de fapt din România, lucru ce a deranjat profund autorităţile de la Bucureşti, iar relaţiile dintre cele două state au fost declarate reci. Cu acest prilej, C.D.E. reia campania antisionistă punând accent pe antiemigrare.

[1] Dumitru Preda (coordonator), *România-Israel, Documente diplomatice, 1949-1969*, Bucureşti, Editura Sylvy, 2000, p. 73.

[2] A.C.N.S.A.S., Fond documentar D. 164, f. 61. Raport al Securităţii din 3 februarie 1952.

[3] A.C.N.S.A.S., Fond documentar D. 169, f. 3. Raport al D.G.S.S. din 7 februarie 1952.

După masivul val de *alia* din primăvara anului 1950, autorităţile române au încercat să micşoreze ritmul emigrărilor. Amploarea fenomenului de emigrare surprinsese într-un mod extrem de neplăcut conducerea Partidului care nu se aştepta la aşa ceva şi care se temea că, prin plecarea evreilor, statul român îşi va crea o imagine negativă pe plan extern. Autorităţile ajunseseră, astfel, la concluzia că evreii trebuie să rămână în România pentru „construirea socialismului". Un alt factor important în sistarea plecărilor l-a constituit şi efectul pe care emigrarea în masă a evreilor l-ar fi generat asupra economiei româneşti. Nu trebuie omis nici contextul internaţional dominat de Războiul Rece declanşat între Statele Unite şi U.R.S.S. În aceste condiţii, începând din anul 1952, vom asista la o blocare aproape completă a emigrărilor în Israel, fapt ce se va menţine până în anul 1958.

Summary

This article presents the emigration of the Jews from Romania in the very first period of the communist rule, 1948–1952. This period witnessed a strong Aliyah due to several factors such as the creation of the State of Israel on May 14, 1948, and Romania's social and political conditions at the time. Thus, the rights that Jews had between the two World Wars were not fully restored; moreover, the Jews did not have faith in the new regime and they continued to face acts of anti-Semitism. One important factor was the activity of the Zionist movement. Its leaders urged Jews to emigrate and they worked hard in order to reach this aim. The scale of the Aliyah wave, during the 1950s, was an unpleasant surprise for the Romanian authorities. They feared this fact would bring about a negative image of Romania abroad. As far as Jewish emigration was concerned, the Communist Party had a confusing, changing attitude, over time. On the one hand, this led to intense anti-Aliyah propaganda. On the other hand, there was a deep, implied pressure for Jews to emigrate. Despite all obstacles that appeared or were created by the communist regime, the Romanian Jews' wish to leave was so deep that, by the end of 1952, when their departures were halted, one third of the Jewish population from Romania (about 110,000 people) had already gone to the State of Israel.

DEVASTAREA TEMPLULUI CORAL DIN 20 SEPTEMBRIE 1963 ÎN LUMINA NOTELOR INFORMATIVE ALE SECURITĂŢII

Anca Ciuciu

Actualul demers se bazează pe reconstituirea devastării Templului Coral făcută de către organele Procuraturii şi Securităţii ce se găseşte în dosarul de urmărire al şef-rabinului Moses Rosen[1], actualmente la C.N.S.A.S. Imaginea acestui eveniment se compune din fotografiile detaliate, din informaţiile sau chiar ecourile despre acesta culese de diverse surse ale Securităţii (agenţi, surse interne[2], tehnică operativă[3]).

O vastă reţea înconjura obiectivul Templul Coral cu agenţi[4] infiltraţi la toate nivelele. Conform Directivei despre munca operativă de investigaţii a Organelor Securităţii Statului din 1953, „Sursele şi metodele de obţinere a datelor ce ne interesează sunt: a) informatorii şi rezidenţii; b) persoanele nerecrutate, dar verificate anterior; c) materiale de la Serviciile de Cadre ale instituţiilor şi întreprinderilor; d) materiale de arhivă [în mod excepţional, acces la Arhivele Ministerului Securităţii Statului]”[5]. O analiză a acestor nivele de informare relevă importanţa informatorilor utilizaţi în munca de investigaţii (care furnizează note informative), a rezidenţilor (selectaţi prioritar din rândul membrilor de partid verificaţi sau „aparţinând categoriei sociale mai apropiate de clasa muncitoare”)[6] care coordonau activitatea a 5-10 informatori, a persoanelor nerecrutate care puteau furniza informaţii conştient sau nu, reprezentând sursa de informaţii a agenţilor sub acoperire, dar şi a Serviciilor de Cadre. Unii dintre agenţi acţionează vizibil în mod ostentativ. Roza Frenkel, şefa de cadre a Comunităţii Evreilor din Bucureşti

---

[1] ACNSAS, Fond informativ, dosar 4378, vol. 19 (dosarul are 37 de volume).

[2] UM 0123 – Direcţia I-a (Investigaţii).

[3] Totalitatea mijloacelor tehnice de urmărire şi supraveghere a unei persoane sau a oricărui obiectiv vizat de Securitate, ce constă în folosirea mijloacelor de interceptare. (www.cnsas.ro/main.html/ publicatii/ studii si articole/glosar).

[4] Termenul de agent este folosit pentru o persoană care colabora cu Securitatea, indiferent de calitatea acesteia: informator, colaborator, rezident, persoană de sprijin etc. (Cristina Anisescu, Glosar de termeni utilizaţi de Securitate, în: Consiliul Naţional pentru Studierea Arhivelor Securităţii, *„Partiturile” Securităţii. Directive, ordine, instrucţiuni. (1947 – 1987).* Documente editate de Cristina Anisescu, Silviu B. Moldovan şi Mirela Matiu, Bucureşti, Editura Nemira, 2007, p. 681).

[5] C.N.S.A.S., *„Partiturile” Securităţii...*, p. 310.

[6] *Idem*, p. 312.

şi secretară a organizaţiei de bază a P.M.R. din aceeaşi instituţie în această perioadă e amintită de şef-rabinul Moses Rosen în memoriile sale: „ridicată la rangul de Sherlock Holmes… pătrundea ziua în amiaza mare în biroul meu, în văzul lumii şi îmi forţa sertarele, cotrobăind prin hârtii”[1]. Supravegherea căpăta şi caracter de atenţionare. În nota din 25 martie 1954 se poate citi că „în faţa sălii Dalles din Bucureşti, şeful rabin… a fost oprit de două persoane civile care s-au legitimat că sunt de la Securitate, întrebându-l unde se duce, iar şeful rabin le-a arătat ordinul de serviciu”[2].

Anii ’60 produc o reîntoarcere la linia naţionalistă oficială a partidului, dar şi o serie de manifestări de antisemitism „popular”, pornind de la acuzaţii de omor ritual ce readuc stereotipuri medievale, şi până la profanarea cimitirelor evreieşti părăsite sau devastarea templelor şi sinagogilor în zile de sărbătoare. Încurajarea emigrărilor, profitabilă pentru statul român – prin compensaţiile din partea Statului Israel şi prin proprietăţile evreilor cedate sau vândute sub preţul pieţei – devine şi o luptă deschisă cu şef-rabinul Rosen care dorea să amâne cât mai mult emigrarea rabinilor şi a *haham*-ilor, păstrând pe cât posibil o comunitate religioasă evreiască. Atacuri directe, cum este cel din 1962, în timpul sărbătorii de *Hanuca*, asupra rabinului Tobias din Piatra Neamţ, sau aruncarea de pietre în credincioşi, la aceeaşi sărbătoare, la Templul Fraterna din Bucureşti[3], produc emoţii puternice în rândul evreilor.

În raportul Departamentului Cultelor din 9 iulie 1963 privind rezultatele verificărilor în cazul manifestărilor împotriva unor deservenţi, sinagogi, şi cimitire ale cultului mozaic se preciza că, în cazul rabinului Tobias, vinovaţi de incident au fost nişte muncitori beţi, dar în egală măsură şi fiii rabinului; în cazul Templului Fraterna, vinovaţii sunt minori etc. Raportul citat număra 10 cazuri: 6 devastări de sinagogi (cinci în Bucureşti şi unul în Oradea), două atacuri asupra unor deservenţi şi două devastări de cimitire (în Cluj şi Bucureşti). Anchetele autorităţilor se încheie sec, fără a găsi vinovaţilor vreo vină, de cele mai multe ori autorii sunt minori, iar cazurile încep să semene izbitor. Pe marginea raportului sunt notate „ironiile Şef Rabinului (dacă sunt majori sunt beţivi)”[4]. Concluzia oficială era că: „Din cele arătate mai sus, rezultă că aspectele ridicate de sesizarea Departamentului Cultelor

[1] Şef-rabin Moses Rosen, *Primejdii, încercări, miracole*, Bucureşti, Editura Hasefer, 1991, p. 103.
[2] ACNSAS, Fond informativ, ds. 4378, vol. 3, f. 46- 47.
[3] L. Rotman, *Evreii din România în perioada comunistă. 1944 – 1965*, Editura Polirom, 2004, p.167.
[4] *Idem*, f. 197.

se verifică în sensul că manifestările în cauză s-a[u] petrecut în realitate. În ce priveşte calificarea acestor manifestări ca acţiuni organizate în scop antisemit, menţionăm că din măsurile întreprinse nu a rezultat acest lucru. De altfel, din informaţiile furnizate de agentura existentă, în problema cultului mozaic nu deţinem date care să semnaleze existenţa unei activităţi pe această linie."[1]

Într-o audienţă din aprilie 1964 la procurorul general al României, şef-rabinul Rosen relata 18 devastări la diverse sinagogi în perioada 1962 – 1963[2].

Profanarea Templului Coral[3] are loc în ziua de 20 septembrie 1963, de *Rosh Hashana* (Anul Nou evreiesc 5723), ceea ce produce indignarea credincioşilor, iar comentariile acestora devin din ce în ce mai dure. Moses Rosen rememorează evenimentul: „Era într-o vineri, a doua zi a anului nou. Rugăciunea s-a terminat în jurul orei 14 (două d.a.). La ora 5 când m-am întors la serviciul divin de Şabat, templul era devastat, suluri sfinte scoase din lada sfântă şi profanate, podoabele de argint sfărâmate, cărţi de rugăciuni rupte ferfeniţă. Un «amănunt» pe care-l păstrez. Tocmai în cartea mea de rugăciuni şi tocmai la pagina la care se află ruga pentru pace şi aceea că «să ne fereşti Doamne de duşmani… căci Tu eşti paznicul nostru, salvatorul nostru», se afla o pată de sânge. Am oroare de a scrie *ce fel de sânge*. Pata se mai află şi azi acolo şi de câte ori ajung la acestă rugă, sângele meu îngheaţă în vine… Am decretat pentru duminică zi de post general şi adunare la Templul Coral. O mulţime imensă a umplut galeriile şi parterul. Am purtat în mijlocul acesteia Sulul Sfânt profanat. Fiecare l-a sărutat cu pioşenie. Bărbaţi şi femei cu ochii înlăcrimaţi şi parcă se simţea un clocot de revoltă ce străbătea Lăcaşul sfânt, de la om la om. Parcă dispăruse frica şi în locul ei apăreau revolta, indignarea. A doua zi – lovitură de teatru. Făptaşii au fost prinşi. Erau două fetiţe, una de 12 şi cealaltă de 14 ani. Ele ar fi devastat Templul !... Pentru mine era clar că versiunea este falsă şi că autorii reali, precum şi motivele care i-au îndemnat, şi cei care se află în spatele lor trebuiau să fie acoperiţi de aceste două fetiţe"[4].

[1] ACNSAS, Fond informativ, ds. 4378, vol. 19, ff. 189 – 197.
[2] Moses Rosen, Memoriul către Procurorul Geneneral al României, aprilie 1964.
[3] Unul dintre cele mai importante edificii ale cultului mozaic din România.
[4] ACSIER, Fond VII MR, ds. 85, f. 5; Documente inedite. M. Rosen, „S-a pângărit şi Templul Coral", în *Revista Cultului Mozaic*, nr. 775 – 776, februarie – martie 1994, p. 11.

Acuzate de devastarea Templului, deschiderea *Aron Kodesh*-ului[1] cu uşi foarte grele, ruperea de pergamente cu texte sfinte, devastarea Bibliotecii Templului Coral, folosirea unei răngi, jefuirea unor obiecte de cult, printre care un lanţ de aur etc. sunt două fetiţe de 10 şi 14 ani (vârsta din raportul oficial). Ca într-un roman poliţist, sau într-un film cu comisari interbelici, ele lasă un mesaj care să deruteze anchetatorii: „Nu ne căutaţi, că nu ne găsiţi, Mişu şi Belu". Rătulescu Georgeta (Jeni) şi Enescu Daniela provin din familii sărace şi dezorganizate şi locuiau în apropierea Templului, aşa cum arată referatul M.A.I. din 26 septembrie 1963[2]. Mai mult, Rătulescu Georgeta este de etnie romă, iar Enescu Daniela este evreică. Stereotipurile, mediul lor familial şi chiar faptul că una dintre ele este evreică ajută ancheta să se îndepărteze de acuzaţia de atac deliberat. În afara unui lanţ de aur, rupt din ornamentaţia unei cărţi şi a câtorva obiecte mici, nu se iau lucruri din Templu. Cele mai valoroase lucruri, Sulurile Sfinte, sunt rupte şi aruncate în bucăţi în incintă, în curte şi chiar peste gard.

Organele de anchetă consideră însă esenţial furtul lănţişorului şi precizează că după tot acest efort de devastare în Templu, după ce au amestecat într-un pahar vin, ţuică şi rachiu de drojdie, fetiţele au intrat prin efracţie şi în şcoala profesională nr. 74 de unde au furat câteva fuste şi bluze. Se precizează că sunt „elemente decăzute", practică vagabondajul şi în seara de 3 septembrie „au pătruns prin forţarea unei uşi în cofetăria «Terasa Primăverii» din Bucureşti,

B-dul 1848, unde au consumat bere, au mâncat îngheţată şi prăjituri, fiind găsite acolo de organele de miliţie, în stare de ebrietate."[3] Asta pentru a spulbera orice idee de accident şi a da chiar impresia că sunt infractoare cu experienţă. Concluzia referatului: „Din analiza faptelor, din cele relatate de minorele în cauză, cât şi din cele constatate la locurile infracţiunilor, rezultă că Rătulescu Georgeta şi Enescu Daniela *nu s-au introdus în templul coralei în scopuri antisemite* şi că ele au provocat dezordinea de acolo la fel ca şi în cazul celorlalte infracţiuni comise"[4].

Au loc mai multe reconstituiri, dintre care prima are loc la scurtă vreme de la prinderea „infractoarelor", la ora 2 noaptea. Astfel, este evitată prezenţa şef-rabinului care făcuse cerere în acest sens. Este de faţă Filip Stopler, preşedintele Templului, membru de partid. Atunci s-au făcut o serie

[1] Locul care adăposteşte Sulurile Sfinte în sinagogă, considerat locul cel mai sfânt din casa de rugăciune.
[2] ACNSAS, Fond Informativ, ds. 4378, vol. 19, ff. 125-129.
[3] *Idem*, ff. 125-129.
[4] *Idem*.

de 52 fotografii care prezintă indirect detalii legate de vârsta, statura, chiar forţa fetiţelor. Se observă că deschid cu greu uşile de acces în Templu, uşile dublu metalice ale *Aron Kodesh*-ului din Templu. Multe din pagubele produse necesitau însă forţă: ruperea unui pieptar de argint al Sulului Sfânt, spargerea unui grilaj al altarului, chiar un seif din camera alăturată unde se aflau ornamente de *Tora* din argint, de valoare, pe care nu le iau…

Ce motiv puteau sa aibă aceste fetiţe să rupă elementele decorative din lemn ale amvonului care nu puteau să le aducă vreun câştig imediat?

O altă componentă importantă a acestei reconstituiri este atitudinea degajată a infractoarelor şi chiar a anchetatorilor care par binedispuşi la găsirea lănţişorului de aur. Fetiţele zâmbesc şi aproape pozează fotografului în faţa unei anchete oficiale a Miliţiei, Procuraturii şi Securităţii. Totul pare aproape un joc.

Dacă ne este permis să emitem o ipoteză, „micii infractori" care nu puteau fi traşi la răspundere nu ar fi putut să facă fără ajutor pagube atât de mari fără să fie deranjaţi de nimeni şi mai ales să distrugă fără teamă simboluri religioase care să facă legătură cu sărbătoarea în cauză. Aceasta presupune premeditare şi ajutorul cel puţin al unui adult. Probabil că acoperirea era răsplătită cu mici atenţii, reducerea pedepsei, poate chiar cu o viză de emigrare pentru familia evreiască.

În jur de 18 agenţi[1] se ocupă de relatarea devastării Templului Coral, consemnând de la discuţii în tramvai, comentarii între vecini, până la cele din interiorul biroului vicepreşedintelui Comunităţii Evreieşti din Bucureşti sau diverse înregistrări.

Notele informative ale agenţilor Securităţii, ochii şi urechile sistemului de supraveghere, reflectă existenţa în rândul populaţiei evreieşti a câtorva interpretări dominante cu privire la devastare: autorii sunt fie *legionari* (interpretări legate de amintirile pogromului din Bucureşti, dar şi de campania şef-rabinului împotriva lui Horia Sima şi Valeriu Trifa), *sionişti/antisionişti* (stimularea/oprirea emigrărilor), fie *tineri* de la o şcoală (versiunea oficială); la acestea se adaugă alte interpretări legate de situaţia evreilor din U.R.S.S., de Legaţia Statului Israel şi de presiunile care se făceau asupra celor care doreau să emigreze (după o serie de reţineri ale persoanelor care vizitau Legaţia, aceasta se închide temporar pentru

[1] Nume de cod (în ordinea în care apar înregistrate în ACNSAS, Fond Informativ, ds. 4378, vol. 19): „Mişu", „Virgil Popescu", „Bădulescu", „Mândrilă", „Marin Ştefănescu", „Ionescu", „Angelescu", „Otto", „Dima Raul", „Sandu", „Scarlat", „Szasz" (Tg. Mureş), „Voicu", „Vasile Andrei", „Brînduşa", „Frimu", „Florea"; în ACNSAS, ds. I4378, vol. 20: „Valeriu".

vizitatori; de asemeni, membrii Legaţiei trebuiau să fie prezenţi la ceremoniile de la Templul Coral).

Redăm o serie de fragmente din notele informative:

20 septembrie 1963: „guvernul încurajează antisemitismul”[1] (afirmaţie Segal, şef de secţie la fabrica de săpun din Buda).

21 septembrie 1963: act de încurajare a emigrărilor („astfel de întâmplări vor face să se înscrie pentru emigrare şi restul evreilor neînscrişi până acum”[2]).

25 septembrie 1963: „act de diversiune … a făcut o paralelă între închiderea sinagogilor şi cimitirelor din U.R.S.S. şi întâmplarea prezentă” (afirmaţie Jules Carniol)[3].

26 septembrie 1963: „act ce ar avea legătură cu un fel de excese religioase din partea fanaticilor din Israel”[4]; autoarele ar fi „două studente, dar… două femei nu ar putea face aşa ceva” (afirmaţie Naumian Rubin)[5].

27 septembrie 1963: „un act de vandalism, chiar dacă nu a fost făcut cu complicitatea unor autorităţi, se datoreşte totuşi toleranţei manifestate de multe cadre de conducere care încurajează tendinţele antisemite”[6] (Dr. Leopold Lupu, directorul Centrului de Stomatologie din str. Stelea); „conducerea statului caută să facă jocul elementelor naţionaliste pe care „încearcă acum să le capete.”[7] Vinovaţi ar fi „evreii sionişti, în scopul de a discredita ţara în străinătate, mai ales în faţa O.N.U.”[8]

28 septembrie 1963: „lumea era foarte agitată, unii au ajuns să spună că în ţările socialiste există o problemă evreiască” (afirmaţie Horovitz Michel, locuia vis-a vis de Templul Coral)[9].

30 septembrie 1963: un „act al elementelor legionare”[10], „act... provocator şi demostrativ deoarece se cunoştea că vor participa la slujbă şi reprezentanţii Legaţiei Israelului din Bucureşti... ministrul Israelului a fost foarte contrariat de cele petrecute” (afirmaţie Graif Izi)[11].

[1] *Idem*, vol. 19, f. 168 („Sandu”).
[2] *Idem*, f. 152 („Virgil Popescu”).
[3] *Idem*, f. 161 („Otto”).
[4] *Idem*, f. 159 („Angelescu”).
[5] *Idem*, f. 160 („Ionescu).
[6] *Idem*, f. 146 – 148 („Mişu”).
[7] *Idem*, f. 177 („Brînduşa”).
[8] *Idem*, f. 179 („Virgil Popescu”).
[9] *Idem*, f. 158 („Ionescu”).
[10] *Idem*, f. 151 („Bădulescu”).
[11] *Idem*, f. 163 (sursă internă).

Circulă, chiar şi în provincie, trei versiuni despre făptaşi care ar putea fi în viziunea masei evreieşti: legionari, sionişti, sau tineri de la o şcoală[1].

4 octombrie 1963: „La ora 14.30, pe cînd personalul de deservire a cultului se pregătea să închidă sinagoga, un grup de tineri înarmaţi cu pistoale şi cu alte unelte de distrugere au închis pe cei prezenţi în încăperea alăturată şi, sub ameninţarea de omor, năvălitorii au început să facă o distrugere în incinta sinagogei" (afirmaţie Lang Izso, Tg. Mureş)[2].

8 octombrie 1963: „furtul şi devastarea au fost organizate de stat... relatările au fost identice, acestă idee este creată în întreaga comunitate"[3].

30 octombrie 1963: „opera evreilor care sunt împotriva plecărilor, adică antisionişti"[4].

Distanţa în timp şi spaţiu distorsionează tot mai mult evenimentele, schimbă vârsta fetelor sau chiar face să apară relatări despre grupuri înarmate. Ceea ce coincide este percepţia evreimii că aceasta este o provocare legată de emigrări, iar momentul ales are o semnificaţie aparte. Atmosfera legată de procesul de emigrare, zvonurile care circulau în legătură cu acesta erau permanent în atenţia organelor de Securitate. Una dintre cele mai mari comunităţi evreieşti din Europa de după cel de al Doilea Război Mondial a emigrat în mare parte în Israel, iar cei care plecau din „lagărul păcii" deveneau „indezirabili", pentru că puteau să semnalizeze lumii libere că în România există probleme economice. În acelaşi timp, „problema evreiască" devine o chestiune de imagine, iar dreptul de a emigra şi libertatea religioasă devin sinonime cu garantarea drepturilor minorităţilor şi servesc promovării externe a României. Aversiunea faţă de aceşti cetăţeni care obţin controlat dreptul de a emigra devine treptat publică. Vechile teme antisemite sunt reactivate.

Încă de la început, populaţia adunată pentru slujbă este marcată la aflarea devastărilor şi este de înţeles reacţia emoţională, legătura pe care o face cu devastările rebeliunii legionare din 21-23 ianuarie 1941, când mai multe sinagogi din Bucureşti au fost jefuite sau arse, iar unii din enoriaşii Templului Coral au fost arestaţi în timpul slujbei[5]. Salvarea Sulurilor Sfinte din Sinagoga Mare a fost considerată un simbol al rezistenţei spirituale în

[1] *Idem*, f. 176 şi verso („Vasile Andrei).
[2] *Idem*, ff. 170 – 172 („Szasz").
[3] *Idem*, f. 154 („Mândrilă").
[4] *Idem*, ff. 185 – 186 („Florea").
[5] O parte din ei au fost executaţi în pădurea Jilava, precum cantorul Osias Kopstuck.

timpul rebeliunii şi un semn divin deoarece, aruncate în sus de legionari, s-au prins în candelabru. Trimiterea la aceste elemente în incidentul din 1963 trece de o simplă coincidenţă şi, treptat, opiniile populaţiei evreieşti ajung la ideea că furtul şi devastarea au fost organizate pentru a induce teama şi obedienţa faţă de organele oficiale.

O nouă interpretare apare in nota informativă din data de 10 octombrie 1962 care atestă că anul anterior, după terminarea serviciului religios de *Iom Kipur* de la Templul Coral, în corpul din fund, lângă biroul lui Moses Rosen, s-a aruncat cu pietre şi au fost sparte geamuri. Înainte de producerea acestui incident, „spre deosebire de anii precedenţi, şeful rabin Rozen Mozes [sic!] cuvântările sale a scos în evidenţă cu o deosebită remarcă activitatea fugarilor legionari ca Horia Sima, Viorel Trifa peste hotare, cât şi a diferitelor organizaţii cu caracter antisemit, îndemnând credincioşii să fie vigilenţi”[1]. Responsabili pentru această „avertizare” adresată şef-rabinului sunt minori care au aruncat în joacă şi cu totul întâmplător o cărămidă. Şi în călătoria de la începutul anului 1962 în America şi Israel, Rosen declarase „că în statele socialiste nu sunt apăraţi criminalii şi antisemiţii ca Horia Sima, Trifa Viorel şi alţii care se adăpostesc în ţări cu conducere fascistă ca Spania şi alte ţări.”[2]

La un an diferenţă, în incidentul din 21 septembrie 1963, între spaţiile devastate se numără biroul şef-rabinului şi amvonul de la care îşi ţinea predicile. În nota T.O.[3] din 23 septembrie 1963 sunt înregistrate următoarele comentarii ale Şef Rabinului: „Aici nu este o chestiune simplă. Aici este o bandă militară a M.A.I.-ului, direct antisemită. R.M. explică că chestiunea asta n-a început acum. Asta a început de anul trecut, cam pe acelaşi timp, când s-au spart geamurile la o sinagogă. Atunci au fost prinşi doi oameni dar nu li s-a făcut nimic. R.M. afirmă că el a sesizat în scris cele întâmplate.”[4]

După închiderea precipitată a anchetei, şef-rabinul Rosen face presiuni oficiale: memoriul din 4 noiembrie 1963 către Emil Bodnăraş, vice-preşedinte al Consiliului de Miniştri[5], intervenţia presei internaţionale (presa

[1] ACNSAS, Fond informativ, ds. 4378, vol. 19, p. 251.
[2] *Idem*, vol.4, ff. 303 – 305.
[3] Tehnică operativă.
[4] ACNSAS, Fond informativ, ds. 4378, vol. 21, f. 47 verso.
[5] „Îmi iau îngăduinţa de a vă supune alăturatul memoriu privitor la devastarea şi profanarea Templului Coral din Bucureşti, din ziua de 20 septembrie 1963… Problema este de o deosebită importanţă şi principalul este să cunoaşteţi adevărul. Aceasta va fi suficient pentru ca situaţia actuală, păgubitoare din toate punctele de

franceză a publicat articole în legătură cu devastarea Templului Coral – „ştirile provin de la emigranţi evrei, plecaţi din R.P.R.”[1]), întrevederea cu E. Bodnăraş.

Sursa „Frimu” relatează o vizită foarte interesantă a procurorului Romet la sediul Federaţiei Comunităţilor în luna decembrie 1963. „Discuţia a fost auzită de salariaţii Federaţiei, întrucât şeful rabin vorbea agitat şi pe un ton ridicat. Din discuţii rezulta că şeful rabin a adus încriminări de felul cum rezolvă autorităţile problemele ce li se încredinţează. Ca urmare a acestei discuţii, tov. Procuror Romet a început reanchetarea cazului de devastare a Templului Coral, anchetând şi confruntând pe salariaţii Şuteu Fabian, Braunştein Bernard, Stopler Froim şi Badea Nistor, chemându-i la Procuratura Generală. De data aceasta, cercetările au început de la unele probe şi indicaţii date de şeful rabin [!]. În acest sens şeful rabin a prezentat un lănţişor ce era legat de o carte de rugăciuni şi care – spunea el – a fost rupt. Această probă adusă Procuraturii urma să demonstreze că ruperea acestui lănţişor nu putea fi făcută de cele două fetiţe, întrucât lanţul „abia” a fost rupt de mecanicul Federaţiei, Şuteu Fabian, în faţa procurorului.”[2]

A doua reconstituire a avut loc la începutul lunii ianuarie 1964, „efectuată de un procuror din Procuratura Generală. Cu această ocazie fetiţele infractoare nu au mai reuşit să deschidă una din uşi în modul în care pretindeau că au făcut-o şi atunci procurorul a emis părerea că cineva a schimbat sau modificat broasca, deşi lăcătuşii chemaţi de procuror au afirmat că nimic nu este modificat”[3].

Rosen exploatează în favoarea sa acest incident în raporturile sale cu puterea şi chiar în raport cu proprii credincioşi. Ilustrativ este că provoacă agenţilor infiltraţi de securitate reacţii mergând de la admiraţie şi până la dorinţa de a demisiona din actuala poziţie: „Agentul «Solomon» a mai relatat că îi este evident faptul că organele de stat nu au nicio putere în faţa eminenţei sale, dr. Rosen Mozes. Aceeaşi poziţie şi-a manifestat-o şi agentul

vedere şi în vădită contradicţie cu politica generală a regimului, să înceteze iar cei vinovaţi să-şi plătească pedeapsa. …Vă rog însă să fiţi convins că aceste rânduri pornesc din dorinţa de a sprijini regimul care, o cred fără reticenţe, este împotriva celor ce se întâmplă în legătură cu populaţia evreiască.” (ACSIER, Fond VII MR, ds. 85, f. 4).

[1] *Idem*, f. 175 („Voicu”).

[2] *Idem*, vol. 20, pp. 71 -74.

[3] *Idem*, f. 199.

«Flor» care, exasperat de acţiunile şefului rabin, militează pentru a demisiona din actualul său serviciu”[1].

Principal suspect este omul de serviciu, membru de partid, care lăsase uşa de acces deschisă, locuia în curtea Templului Coral şi „a colaborat activ în timpul anchetei”. În plus, ranga cu care fetiţele au devastat Templul a dispărut şi se pare că aparţinea aceluiaşi paznic. Drept urmare, este dat afară, bănuit de a fi agent infiltrat. Loialitatea faţă de P.M.R. constituia un posibil motiv de racolare de către Securitate şi, întâmplător sau nu, după numirea sa ca preşedinte al F.C.E. din R.P.R. în 1964, Moses Rosen începe imediat o acţiune de epurare a membrilor P.M.R. din funcţiile de conducere ale Federaţiei, motivând că unei minorităţi religioase îi trebuie o conducere religioasă şi nu una cu apartenenţă politică.

Fenomenul „copiilor spărgători” reapare la scurtă distanţă şi, la 21 februarie 1964, are loc o devastare foarte asemănătoare cu cea de la Templul Coral, la Sinagoga Poradim[2] din Bucureşti. Autorii: un grup de copii care sparg lacătul sinagogii şi rup cărţi sfinte.

În martie 1964, şef-rabinul face o serie de sesizări la Procuratura Generală cu privire la ancheta incidentului de la Templul Coral şi devastarea unor cimitire evreieşti din ţară în zona Baia Mare şi Timişoara. În cazul Baia Mare, principalele suspecte sunt vitele aflate la păscut prin cimitirul părăsit, dar incredibil este că, în alt caz, luarea unei pietre funerare din cimitirul evreiesc şi folosirea ei la acoperirea unei gropi este considerată o necesitate şi lipsită de orice importanţă. „Toate plângerile au fost verificate amănunţit de procurorii Romeci Virgil, Tiglea Alex. şi Popescu Victor din Procuratura Generală şi s-a constatat că nu este vorba de o manifestare de antisemitism, ci de fapte izolate inerente, de cazul cimitirelor neîmprejmuite şi neîngrijite, ca în speţele reclamate, când vitele dintr-o comună din regiunea Baia Mare au intrat în cimitir şi au răsturnat pietrele funerare sau când colectiviştii dintr-o altă comună din regiune au pus o piatră funerară dintr-un cimitir evreiesc pe care au găsit-o răsturnată [în cimitir, n.n.] sub roţile unei maşini încărcată de cartofi pentru a scoate maşina dintr-un şanţ.... Acest fapt nu a fost făcut cu intenţia de a profana cimitirul, ci a fost un fapt dictat de împrejurări, astfel că, în mod just, miliţia a refuzat pornirea procesului penal.”[3] Nota mai relatează că, după scoaterea camionului din noroi, piatra a fost lăsată în continuare în şanţ.

[1] Idem.
[2] *Idem*, pp. 192-193.
[3] *Idem*, p. 165-166.

Devastările de cimitire vor apărea din ce în ce mai mult ca nişte provocări cu autori minori sau fără discernământ. Mai mult decât incidentele relatate, explicaţiile Securităţii şi ale Procuraturii din notele informative interne sunt cele care decriptează poziţia puterii: *Nu există antisemitism în R.P.R.* Indiferent de incident, concluzia rămâne aceeaşi. În replică, şef-rabinul Rosen declara în vizitele sale în străinătate: „Există antisemitism [în R.P.R.]… dar acestea sunt rămăşiţele concepţiilor burgheze!”[1]...

Toate incidentele legate de sărbători, locuri sacre sau pur şi simplu problemele care apar la locul de muncă pentru cei care depun cererea de viză pentru Israel produc noi valuri de emigrare a evreilor. Devastarea de la Templul Coral naşte mai multe întrebări decât certitudini. Ne întoarcem din nou la interpretarea şef-rabinului: „Care era interesul ca să se facă o astfel de provocare? Aici intrăm pe făgaşul presupunerilor… În orice caz, în socialism iniţiativele şi înfăptuirile nu sunt particulare. Într-un fel sau altul, ele aparţin „forţei conducătoare în stat”[2].

Astfel, comentariul la evenimentele din 20 septembrie 1963 al unui anume Leicand Mihail capătă noi înţelesuri: „chiar dacă basmul cu fetiţele-spărgătoare ar fi adevărat, cazul nu constituie decât o anticipare a viitoarei orientări naţionaliste a politicii de stat”[3].

Nu putem, în încheiere, să nu constatăm – cu un gust amar – că, la peste 45 de ani de la evenimentele descrise, se reeditează în condiţii total diferite, „refolosirea” vechilor clişee ale „vandalilor copii” şi încercarea de a „acoperi” fondul antisemit al unor acţiuni asemănătoare.

Summary

This article assesses the context and impact of the devastation to the Coral Temple in Bucharest on the eve of the Jewish New Year (September 20, 1963), one of several similar events of the period. Various sources are used in the reconstruction of this event: the prosecutor's office investigation, the photos taken during the reconstruction, and the information notes and other surveillance documents drafted by the State Security Agency. The article

[1] ACNSAS, Fond informativ, ds. 4378, vol.4, ff. 303-305.

[2] Documente inedite. M. Rosen, „S-a pângărit şi Templul Coral”, în: *Revista Cultului Mozaic*, nr. 775 – 776, februarie – martie 1994, p. 11.

[3] *Idem*, vol. 19, p. 177.

discusses anti-Semitism under the communist regime and uses documents to reconstruct the climate within the Romanian Jewish community and the problems they faced by state-controlled emigrations in the 1960s.

SECŢIUNEA A III-A

ANTISEMITISM ŞI HOLOCAUST

ANTISEMITISM ÎN ROMÂNIA INTERBELICĂ. ÎN CĂUTAREA UNUI *ROMÂN IMAGINAR*

Ana-Maria Bărbulescu

Ostilitatea îndreptată împotriva evreilor, afirmă G. Langmuir, nu poate fi explicată pornind de la premise referitoare la evrei, întrucât este o caracteristică a mentalităţii neevreilor, nefiind determinată de ceea ce evreii reprezintă la nivelul realităţii obiective, ci de semnificaţia pe care simbolul *evreu* o are pentru neevreu[1]. În plus, afirmă acelaşi autor, abstracţia pe care discursul xenofob sau antisemit o crează (*străinul* sau *evreul* generic) nu ne spune nimic despre caracteristicile reale ale evreului şi/sau străinului, ci ne oferă informaţii despre ceea ce creatorii unui astfel de discurs doresc cu disperare să creadă despre propriul grup de apartenenţă[2].

Cu alte cuvinte, atunci când luăm în discuţie geneza discursului antisemit, trebuie să ne raportăm nu doar la imaginea ce îi este construită evreului, ci şi la cea pe care creatorii acestui discurs o asociază propriului grup de apartenenţă. Şi aceasta pentru că relaţia dintre două entităţi nu poate fi înţeleasă independent de imaginea asociată de către *ego* celor doi termeni ai relaţiei. Ceea ce înseamnă că, deşi lucrurile sunt privite prin perspectiva construită de cei ce generează discursul antisemit, analiza trebuie, în egală măsură, dezvoltată pe două dimensiuni intercorelate: pe de o parte, avându-se în vedere identificarea modalităţii prin care este construită imaginea evreului, iar pe de alta, cea a identificării modalităţii prin care aceiaşi autori contruiesc imaginea propriului grup de apartenenţă.

Aplicând acest model teoretic subiectului nostru înseamnă că, în analiza antisemitismului specific României interbelice, imaginea evreului este strâns legată de cea a românului, ceea ce face ca cele două construcţii identitare să trebuiască a fi analizate împreună, întrucât sunt parte a aceluiaşi model explicativ.

---

[1] Gavin Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, University of California Press, 1990, p. 315.

[2] Gavin Langmuir, *History, Religion, and Antisemitism*, University of California Press, 1990, p. 344.

Pornind de la această idee şi urmărind identificarea elementelor originale ale antisemitismului specific României interbelice, îmi voi dezvolta analiza pe cele două dimensiuni amintite mai sus, începând demersul explicativ cu reconstruirea portretului evreului, pentru ca apoi să îmi îndrept atenţia spre ceea ce am numit *românul imaginar* specific României interbelice.

Evreul României interbelice

Atunci când analizează antisemitismul specific României interbelice, Leon Volovici ia în discuţie dezvoltarea a două modele teoretice distincte: cel susţinut de doctrinarii naţionalismului, susţinatori ai unui antisemitism „raţional" (al cărui principal exponent este Nicolae Iorga) şi cel extremist (ai cărui principali reprezentanţi sunt A.C. Cuza şi N. Paulescu)[1]. În studiul de faţă, voi prelua această clasificare cu precizarea că, din considerente la care voi reveni spre finalul lucrării, susţin includerea grupului dezvoltat în jurul a ceea ce numim generaţia 1927 (şi aici îi includ şi pe Nichifor Crainic şi Nae Ionescu) într-o categorie de sine stătătoare.

Pentru Nicolae Iorga, evreii sunt paraziţi şi acaparatori. Neam străin ce a ajuns să domine poporul român în propria ţară şi care aduce cu sine pericolul falsificării sufletului românesc şi degradarea morală a neamului[2].

Trecând la A.C. Cuza şi la N. Paulescu, imaginea nu se schimbă în mod fundamental. Avem acelaşi evreu străin, parazit şi speculant. Ţelul său este, din nou, dominarea *Celuilalt,* doar că, de data aceasta, pericolul nu planează doar asupra României, ci asupra întregii umanităţi, întrucât evreul doreşte să stăpânească lumea[3]. Etichetele utilizate sunt asemănătoare şi fac ca portretul asociat evreului să nu difere semnificativ, dacă ne raportăm la membrii celor două categorii avute în vedere.

La membrii generaţiei '27 regăsim aceleaşi etichete anti-evreieşti. Pentru Nichifor Crainic, evreul continuă să fie parazitul prin excelenţă şi o primejdie pentru orice stat naţional datorită dorinţei de dominaţie

[1] Leon Volovici, *Ideologia naţionalistă şi 'problema evreiască' în România anilor '30*, Bucureşti, Humanitas, p. 204.

[2] *apud*, *Ibidem*, Leon Volovici, l.cit. în loc cit., pp. 53-54.

[3] A.C. Cuza, *Naţionalitatea în artă*, Bucureşti, Editura Minerva, 1908, p. 16 şi N. Paulescu, „Cauzele manifestaţiilor studenţeşti" în: *Apărarea naţională*, anul I, nr. 20, 15.01.1923.

a acestuia[1]. Ideea este repetată aproape identic de ideologii doctrinei legionare sau de Emil Cioran în celebra lucrare *Schimbarea la faţă a României*. Evreii sunt din nou organizatorii unui complot ce vizează întreaga umanitate (apare ca element original utilizarea metodelor comuniste pentru atingerea acestui obiectiv, însă obiectivul rămâne acelaşi), fiind în egală măsură imaginaţi ca străini prin excelenţă, deci ca profund diferiţi. Diferenţa aceasta poate avea cauze multiple: rasa în sensul dezvoltat de Nichifor Crainic[2], religia şi opţiunile ce l-au condus spre respingerea lui Iisus în cazul lui Nae Ionescu[3], sau pur şi simplu apartenenţa la o categorie existenţială diferită de cea umană, în cazul lui Cioran[4]. Pentru Mircea Eliade, principala problemă o reprezintă invazia evreiască şi acapararea de către aceştia a unor poziţii fundamentale în economie şi societate[5]. Evident, poziţia filozofului nu este singulară, fiind identică cu cea a celebrilor săi contemporani şi având antecesori la fel de celebri[6].

În consecinţă, imaginea asociată evreului este una unitară, etichetele utilizate şi temele luate în discuţie fiind, în mare parte, comune tuturor autorilor analizaţi. Mai mult decât atât, evreul generic pe care aceştia îl construiesc este uimitor de asemănător cu evreul construit de Alecsandri, Eminescu, Hasdeu sau Conta.

Între „lipitoarea" lui Alecsandri, evreul exclusiv consumator al lui Eminescu[7] şi parazitul lui Iorga sau Crainic nu există practic niciun fel de diferenţă, la fel cum evreul conspirator al lui Eminescu este acelaşi cu evreul conspirator imaginat de V. Conta[8] sau Nichifor

[1] Nichifor Crainic, *Ortodoxie şi etnocraţie*, Bucureşti, Editura Cugetarea, p. 189.
[2] *Ibidem*, p. 161.
[3] Nae Ionescu, „Prefaţă" la Mihail Sebastian, *De doua mii de ani…*, Bucureşti, Humanitas, 2006, p. 22.
[4] Apud, Leon Volovici, l.cit. în loc cit., Bucureşti, Humanitas, p. 125
[5] Mircea Eliade, „Piloţii orbi" în: *Vremea*, anul X, nr. 505, 19 septembrie 1937.
[6] Vezi de exemplu construcţia teoretică realizată de Eminescu, conform căreia protecţionismul economic naţional este un răspuns legitim în faţa activităţii economice a evreilor etichetaţi ca pătura suprapusă ce se întreţine din exploatarea muncii ţăranului. *Apud* Leon Volovici, l.cit în loc cit., Bucureşti, Humanitas, p. 33.
[7] Mihai Eminescu, *Opere*, IX, p. 301 *apud* Leon Volovici, l. cit. în loc. cit, Bucureşti, Humanitas, p. 33.
[8] Vasile Conta, *Opere complecte*, p. 642 *apud* Leon Volovici, l.cit în loc.cit., Bucureşti, Humanitas, p. 35.

Crainic şi foarte apropiat de evreul lui Cioran, care în dorinţa de dominare utilizează imperialismul, cinismul şi experienţa sa seculară[1].

Pornind de la această concluzie, *putem oare afirma inexistenţa unui element de originalitate specific antisemitismului interbelic?* Şi mai mult, *putem utiliza această continuitate ce există între imaginea evreului în perioada intrebelică şi cea specifică perioadelor anterioare ca argument al inxistenţei unei asemenea specificităţi?*

Înainte de a putea răspunde la aceste întrebări, trebuie să ne îndreptăm atenţia asupra perechii conceptuale ce formează aparatul nostru explicativ; este vorba de imaginea românului sau de *românul imaginar*, identificabil în textele aceloraşi autori interbelici.

Românul României interbelice

Revenind la cele trei categorii de care aminteam în debutul prezentului studiu, grupul doctrinarilor naţionalismului, cel al naţionaliştilor extremişti şi reprezentanţii generaţiei ’27, voi încerca în cele ce urmează să reconstruiesc imaginea românului generic specifică reprezentanţilor fiecăreia dintre acestea.

Pentru reprezentanţii primei categorii, poporul român este unul profund original, în construcţia identitară, punându-se accent pe valorile tradiţionale rurale, pe continuitatea lingvistică şi pe moştenirea teritorială. Este un român ideal în care se întâlnesc ţăranul cel bun al satului, limba română (ca izvor de latinitate) şi o istorie trăită în acelaşi spaţiu geografic. Acest român ideal care trebuie apărat de influenţele straine (evreul aflându-se mereu în cap de listă) este, aşa cum spuneam, profund original, deci profund diferit de reprezentantele celorlalte culturi naţionale, însă această unicitate doar îl pune în rândul lumii fără a-l proiecta în afara acesteia.

Pentru reprezentanţii naţionalismului extremist, sângele comun unificat prin încrucişări variate, existenţa timp de veacuri în acelaşi mediu înconjurător au făcut să se nască prin contopirea în acelaşi trup şi suflet a unei noi fiinţe colective, naţiunea[2]. Suntem deci, ca şi în cazul naţionalismului tradiţional, în faţa unui model de construcţie identitară în care istoria şi teritoriul sunt *itemii* ce fundamentează apartenenţa la românitate. Prin asumarea datului său naţional autentic (cu necesitate lipsit de orice fel de influenţe străine), românul

[1] *Apud*, Leon Volovici, l. cit în loc. cit., Bucureşti, Humanitas, p. 136.
[2] A.C.Cuza, *Naţionalitatea în artă*, Bucureşti, Editura Minerva, 1908, p. 16.

ideal construit de A. C. Cuza participă la bunăstarea umanităţii[1]. Şi aceasta întrucât, prin cultură (ce nu reprezintă decât o manifestare a spiritului naţional în forma sa originară), orice neam crează spre folosul întregii umanităţi.

Diferenţa fundamentală între reprezentanţii naţionalismului tradiţional şi cei ai naţionalismului extremist stă în modalitatea specifică de construire a *duşmanului* ce pune în pericol clădirea naţiunii. Astfel, în timp ce în cazul celor dintâi, *inamicul* este multidimensional (incluzând orice influenţă străină contrară spiritului naţional, evreul aflându-se în fruntea listei fără însă a reprezenta singurul *item* al acesteia), în cel de-al doilea caz *inamicul* este unidimensional şi este reprezentat de categoria evreului generic. Interesant este faptul că imaginea acestui evreu generic este aproximativ identică cu imaginea evreului generic construită de ideologii naţionalismului tradiţional. Dar statutul de unicitate ce îi este atribuit face ca limbajul antisemit să devină mai violent, iar soluţiile de rezolvare a problemei mai agresive (trecându-se de la recucerirea pe criterii profesionale a poziţiilor ocupate de evrei de care amintea Iorga, la expulzarea forţată sau chiar la ideea de exterminare amintită de A. C. Cuza).

Dar care este modelul identitar construit de cei grupaţi în jurul generaţiei '27?

Pentru a răspunde la această întrebare voi începe cu analiza construcţiilor teoretice realizate de Nae Ionescu şi Nichifor Crainic, pentru a trece apoi la modelul generat de Corneliu Zelea Codreanu şi a mă opri, în final, la categoriile identitare teoretizate de Eliade şi Cioran.

Pentru Nae Ionescu, fiecare naţiune reprezintă o modalitate ireductibilă de existenţă, o naţie putând să moară, dar neputându-se schimba[2]. Acesta este fundamentul construcţiei teoretice dezvoltate de Nae Ionescu şi cel din care rezultă toate elementele acesteia. Plecând de la ideea că fiecare naţiune este o lume închisă, suficientă sieşi, Ionescu defineşte apartenenţa la naţiunea română unidimensional: eşti român dacă eşti fructul unei istorii, iar această

[1] *Idem*, p. 190.

[2] Nae Ionescu, „Fenomenul legionar" *apud* Dionisie Petcu, „Naţionalismul extremei drepte româneşti în perioada interbelică" în *Ideea care ucide*, Bucureşti, Editura „Noua Alternativă", 1994, p. 86.

calitate este o stare naturală şi nu un act de voinţă individuală[1]. Mai mult decât atât, deşi ireductibilitatea de care Nae Ionescu vorbea este caracteristică fiecărei naţiuni, totuşi, egalitatea nu este principiul după care acestea sunt construite.

Românul imaginar construit de Nae Ionescu este membrul unei naţiuni vii, în ofensivă, simpla apartenenţă la naţiunea română fiind în viziunea autorului suficientă pentru ca „gestul să creeze perspective imperiale”[2].

Mai mult, pentru individ, drumul naţiei este cel al mântuirii pentru că pe el străjuieşte divinul[3], ceea ce înseamnă pe de o parte că împlinirea individuală este condiţionată de asumarea destinului naţional, iar pe de alta, că acest destin naţional se realizează întotdeauna ca împlinire a voinţei divine.

În consecinţă, Nae Ionescu susţine că nu devii, ci te naşti român, în românitatea aceasta trăită de fiecare individ stând posibilitatea mântuirii şi, deci, a întâlnirii cu divinul. Astfel, pentru Nae Ionescu, individul în sine nu este decât tipul uman specific comunităţii sale de apartenenţă, subiectul fundamental al istoriei rămânând naţiunea, o entitate supra-individuală prin care individul ajunge să trăiască şi să cunoască divinul. În „lumea naţiunilor” nu guvernează principiul egalităţii, iar apartenenţa la naţiunea română creează, aşa cum am amintit deja, perspective imperiale.

Pentru Nichifor Crainic, inegalitatea rasială este starea naturală şi legitimă, aceasta fiind consacrată de însuşi textul biblic. Plecând de la această presupoziţie, autorul va construi identitatea română pe două coordonate: pe de o parte va avea în vedere elementele constitutive ale acesteia, iar pe de alta va identifica poziţia acesteia în raport cu cele ale altor naţionalităţi.

Nichifor Crainic îşi construieşte discursul în jurul a patru cuvinte cheie: pământ, sânge, suflet, credinţă[4], autohtonia şi ortodoxia constituind condiţia originalităţii culturale a poporului român. Prin pământul pe care poporul acesta trăieşte şi prin credinţa pe care o

[1] Nae Ionescu, „Prefaţa” la Mihail Sebastian, *De doua mii de ani…*, Bucureşti: Humanitas, 2006, p. 9.

[2] Nae Ionescu, „Sub semnul arhanghelului” în: *Buna Vestire*, anul I, nr. 100, 17 iunie 1937.

[3] *Idem*.

[4] Leon Volovici, Ideologia naţionalistă şi ‘problema evreiască’ în România anilor ’30, Bucureşti: Humanitas, 1995, p. 104.

împărtăşeşte, el nu poate privi decât spre Orient, fiind deţinătorul luminii răsăritene[1].

Ortodoxismul este elementul care creează în cea mai mare măsură sufletul românesc şi este, mai mult, elementul care dă identităţii române un caracter unic. Şi aceasta pentru că, afirmă Crainic, „nu există un păgânism românesc anterior creştinismului românesc, ca slavii, ca ungurii sau ca germanii […]. Noi apărem în istorie pur şi simplu ca popor ortodox... Ortodoxia, deci, nu e un element suprapus românismului, ci însuşi modul lui de a se manifesta religios”[2].

Misiunea istorică a acestui popor ce s-a născut creştin, deci în relaţie directă cu divinitatea, este expansiunea comercială şi spirituală către est[3], iar poziţia sa în raport cu celelalte popoare este surprinsă perfect în formularea: „noi suntem rasa regală a acestui pământ”[4].

În consecinţă, românul imaginar al lui Crainic care aparţine rasei regale a acestui pământ, şi este reprezentantul unei spiritualităţi răsăritene, creştin-ortodoxe, această apartenenţă fiind de două ori expresia unei identităţi nobile: o dată pentru că reprezintă spiritualitatea autentică şi, nu mai puţin important, pentru că este expresia apartenenţei la un grup etnic a cărui spiritualitate naturală se identifică cu această religiozitate ortodoxă, răsăriteană.

Mergând mai departe, *Omul nou* este conceptul fundamental al construcţiei ideologice realizate de Corneliu Zelea-Codreanu, o categorie construită pornind de la glorificarea unui trecut îndepărtat şi care, odată transformată din potenţă în act, reprezintă soluţia pentru problemele prezentului şi fundamentul pe care este construit viitorul.

Astfel, pentru Zelea Codreanu, *Omul nou* este cel în care se dezvoltă la maximum toate posibilităţile de mărire omenească zidite de Dumnezeu în sângele neamului nostru[5] şi în care renasc astfel

---

[1] Nichifor Crainic, *Puncte cardinale în haos*, Bucureşti, Editura Cugetarea, p. 103.

[2] *Idem, Ortodoxie şi etnocraţie*, Bucureşti, Editura Cugetarea, p. 135.

[3] *Idem*, *Programul statului etnocratic*, Bucureşti,Tipografia Ziarului «Universul», 1938, p. 303.

[4] *Idem, Ortodoxie şi etnocraţie*, Bucureşti, Editura Cugetarea, p. 186.

[5] Corneliu Zelea-Codreanu, *Pentru legionari*, Bucureşti, Editura Lucman, 2003, p. 31.

toate calităţile rasei daco-romane[1]. Fiecare individ trebuie să îşi asume şi să lupte pentru această transformare, însumarea acestor tranformări individuale fiind condiţia necesară renaşterii fiinţei naţionale, privită de data aceasta de Codreanu ca realitate în sine.

Românul imaginat de Codreanu este, pe de o parte, beneficiarul unei răscumpărări obţinute prin vărsarea sângelui legionar[2], iar pe de alta, prin transformarea pe care, în mod ideal, şi-o asumă, este participant activ la împlinirea destinului istoric al României. Ţelul final este realizarea unei Românii puternice şi stăpâne, o Românie care, urmând misiunea lăsată de Dumnezeu, merge ca orice altă naţiune, pe linia propriului destin[3], dar care, spre deosebire de toate celelalte, trăieşte încă în spaţiul genezei sale. Căci, afirmă Codreanu, "un singur popor nu a venit de nicăieri. Acela suntem noi. Ne-am născut din negura vremii pe acest pământ, odată cu brazii [...]. Toţi părinţii noştrii sunt aici. Toate amintirile noastre, toată gloria noastră războinică, întreaga noastră istorie, aici, în acest pământ stă îngropată"[4].

Această comunitate a celor dispăruţi care participă alături de cei vii şi de cei încă nenăscuţi reprezintă naţiunea română în totalitatea sa şi, numai prin păstrarea acestei legături între generaţii, naţiunea română ca entitate generică se poate menţine în orice moment istoric pe calea naturală a destinului său, care înseamnă: apărarea crucii, a culturii şi a civilizaţiei creştine[5].

Pentru Eliade, ceea ce mişcarea legionară oferă României este un tip cu totul nou de revoluţie, sinonimă cu o reactualizare a „creştinismului răsăritean"[6], o revoluţie ce crează un „om nou", un „om nou" care pe de o parte conduce la mântuirea neamului, prin împăcarea omului cu Dumnezeu, iar pe de alta, face posibilă

[1] *Apud* Alexandra Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionescu – Uitarea fascismului*, Bucureşti, EST, 2004, p. 129.
[2] Corneliu Zelea-Codreanu, *Pentru legionari*, Bucureşti, Editura Lucman, 2003, p. 18.
[3] *Ibidem*, p. 168.
[4] *Ibidem*, p. 174.
[5] *Apud* Alexandra Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionescu – Uitarea fascismului*, Bucureşti, EST, 2004, p. 128.
[6] Mircea Eliade, „*O* revoluţie creştină" în *Buna Vestire*, anul I, nr.100, 27 iunie 1937.

realizarea misiunii României[1]. O misiune istorică, justificată printr-un imperialism spiritual[2].

Cu alte cuvinte, realizarea acestui „om nou" conduce, pe de o parte, la mântuire, iar pe de alta, permite prin aceasta realizarea potenţialităţii româneşti prin atingerea misiunii istorice specifice acestui popor. *Dar care este misiunea istorică a poporului român?* Sau, mai exact, *ce se ascunde în spatele imperialismului spiritual de care vorbeşte Eliade?*

Nimic mai mult decât exportarea modelului uman creat de această revoluţie spirituală dincolo de graniţele României, „adevărata graniţă nefiind cea însemnată pe hartă, ci limita unde se poate întinde un neam"[3], un model care va crea un nou tip de viaţă europeană[4], transformând astfel valorile spirituale derivate din bogăţiile sufletului românesc în valori de circulaţie universală[5].

Şi cum omul nou de care vorbeşte Eliade nu este nici mai mult nici mai puţin decât echivalentul „creştinului perfect"[6], devine evident faptul că modelul construit de autorul român se dezvoltă pe două dimensiuni profund intercorelate: 1) „creştinul perfect" construit de Eliade reprezintă o realizare a potenţialităţilor sufletului românesc; şi 2) exportarea acestui model uman este sinonimă cu crearea unui nou tip de viaţă europeană reprezentând, în acest fel, singura modalitate prin care modelul ce conduce la mântuire poate fi dezvoltat dincolo de graniţele românităţii. Iar dacă vom cupla această idee cu cea exprimată mai sus, conform căreia revoluţia prefigurată de mişcarea legionară reprezintă o reactualizare a „creştinismului răsăritean", concluzia apare de la sine, acest creştinism răsăritean reprezintă forma originară a creştinismului şi nu doar un efect al unui proces de delimitare istorică.

Mai mult, revoluţia descrisă de Eliade nu este una strict spirituală, ci una ce îmbracă o formă istorică în care viaţa politică este înlocuită

---

[1] *Idem*, „De ce cred în biruinţa mişcării legionare", în: *Buna Vestire*, anul I, nr.244, 17 decembrie 1937.

[2] *Idem*, „O revoluţie creştină*",* în: *Buna Vestire*, anul I, nr.100, 27 iunie 1937.

[3] *Idem*, „Piloţii orbi", în: *Vremea*, anul X, nr. 505, 19 septembrie 1937.

[4] *Idem*, „De ce cred în biruinţa mişcării legionare", în: *Buna Vestire*, anul I, nr. 244, 17 decembrie 1937.

[5] Ibidem.

[6] Mircea Eliade, „O revoluţie creştină*",* în: *Buna Vestire*, anul I, nr.100, 27 iunie 1937.

cu viaţa civilă prin restaurarea raporturilor de omenie şi de creştinătate în sânul aceleiaşi comunităţi de sânge[1].

Sintetizând, Eliade îşi construieşte discursul în interiorul unui univers simbolic profund religios, fiind tributar modelului paulin cu singura diferenţă că, în timp ce la Pavel, Christos este cel ce face pace între Dumnezeu şi lume[2], la Eliade avem de-a face cu cercuri concentrice ale acţiunii mesianice şi, implicit, cu o transformare a personajului mesianic. Astfel, într-o primă etapă, mişcarea legionară, ca agent ce generează revoluţia spirituală şi prin aceasta face pace între Dumnezeu şi neamul românesc, este *item*-ul căruia îi este arogată o funcţie mesianică, mântuirea neamului; însă, în faza ulterioară a revoluţiei spirituale, poporul român devine agentul mesianic prin transformarea valorilor sale în valori de circulaţie universală, transformare ce face posibilă crearea unei noi vieţi europene după modelul „creştinului perfect", construit prin potenţarea bogăţiilor sufletului românesc. Argumentul lui Eliade este concentric, „creştinul perfect" este cu necesitate o manifestare a creştinătăţii răsăritene, fiind forma în care se realizează revoluţia legionară şi prin aceasta mântuirea neamului, această mântuire făcând ulterior posibilă transformarea după propriul model a întregii spiritualităţi europene. Acesta din urmă fiind de altfel misiunea istorică a românului generic şi elementul care încarcă de sens existenţa fiecărui individ, căci a renunţa la românism înseamnă pentru Eliade „a renunţa la viaţă şi a te refugia în moarte"[3].

La Cioran lucrurile stau puţin altfel. În trecutul României, acolo unde Eliade găsea o uriaşă putere de creaţie şi virtuţi dăruite neamului de divinitate[4], Cioran nu găseşte decât sterilitate spirituală[5]. Românii nu au creat nimic, însă trecutul nu determină viitorul, existând pentru orice cultură mică posibilitatea saltului, momentul unei rupturi fecunde[6] în care se poate începe o viaţă cu totul nouă.

---

[1] Ibidem.

[2] II Corinteni 5:17-19.

[3] Mircea Eliade, „Criza românismului", în: *Vremea* nr 375, 10 februarie 1935.

[4] Mircea Eliade, „De ce cred în biruinţa mişcării legionare", în: *Buna Vestire*, anul I, nr. 244, 17 decembrie 1937.

[5] Emil Cioran, *Schimbarea la faţă a României*, Bucureşti: Humanitas, 1990, p. 25.

[6] *Ibidem*, p. 17.

Spre deosebire de contemporanii săi, pentru care românul teoretic pentru care luptau era o proiectare a trecutului într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat, pentru Cioran acest român imaginar aparţine în exclusivitate viitorului, iar crearea sa este condiţionată strict de ruperea de trecut. Şi aceasta pentru că, explică Cioran, România nu este o ţară originală, ceea ce face ca ea să devina un zero istoric dacă o întoarcem la surse[1].

În ciuda acestei critici culturale, Cioran construieşte un român imaginar care, chiar dacă nu îşi extrage specificitatea din trecutul glorios al neamului sau din capacităţile de creativitate dăruite de divinitate, este totuşi conceput ca o entitate superioară ce trebuie, în mod legitim, să se impună statelor din jur. Cioran pledează pentru o transfigurare a României care să facă posibil saltul de care vorbeam mai sus şi care este sinonim cu saltul către beneficiile date de statutul de mare cultură. Culturile mari, afirmă Cioran, sunt lumi, iar existenţa într-o mare cultură salvează individul[2]. Acest statut permiţând unei culturi închegarea lumii în jurul său[3] şi impunerea propriilor valori ca universal valabile[4].

Cu alte cuvinte, românul imaginar construit de Cioran nu mai este, aşa cum se întâmpla în cazul lui Eliade, actorul unui scenariu soteriologic ce permitea o transformare a însăşi spiritualităţii europene după modelul creştinismului răsăritean, însă modelul dezvoltat de Cioran păstrează ideea transformării şi impunerii valorilor României „schimbate la faţă" în valori cu valabilitate universală.

Legiunea, prin liderul ei spiritual, este agentul acestei transfigurări, acesta fiind cel prin care „România din putinţă se îndrepta spre putere"[5], adică exact spre beneficiile date de statutul de mare cultură de care am amintit.Tranformarea vizată de Zelea Codreanu este echivalentă cu ruptura fecundă din modelul teoretic construit de Cioran, o ruptură fecundă care, însă, nu se poate realiza decât în anumite momente istorice. Momente care, atunci când sunt ratate, scot un popor de pe scena istoriei. România contemporană lui Cioran

[1] *Ibidem*, p. 121.
[2] *Ibidem*, p. 22.
[3] *Ibidem*, p. 19.
[4] *Ibidem*, p. 16.
[5] Emil Cioran, „Profilul interior al Căpitanului", în: *Glasul Strămoşesc* (Sibiu), anul VI, nr. 10, 25 decembrie 1940.

trăieşte în viziunea autorului un astfel de moment; Zelea Codreanu este cel prin care transformarea se poate realiza, iar românul imaginar pentru care Cioran pledează este reprezentantul unui grup ce găseşte modalitatea de a-şi impune propriile valori ca valori universale, creând prin aceasta o lume în sine. Relaţia acestei Românii imaginare cu restul lumii este una de dominaţie şi putere în care Bucureştiul devine noul Constantinopol, iar statul român forţa unificatoare a Balcanilor[1].

Aşa cum am văzut, imaginea evreului generic construită de autorii tocmai menţionaţi este asemănătoare în liniile sale esenţiale cu cea dezvoltată de Eminescu, Hasdeu, Conta, Iorga sau A.C. Cuza. Evreul este acelaşi străin parazit, participant la un complot ce urmăreşte răsturnarea ordinii legitime (indiferent de modul în care este aceasta înţeleasă), un invadator al spaţiului românesc (social, economic sau cultural) ş.a.m.d. Ca şi reprezentanţii naţionalismului extremist (dar spre deosebire de doctrinarii naţionalismului în varianta sa tradiţională), cei ai generaţiei ’27 păstrează pe lista ‘duşmanilor’ un singur *item*, *evreul generic,* însă universul simbolic căruia îi dau naştere este complet diferit, întrucât prin reconstrucţia identitară realizată de aceştia, românul generic a devenit *Altceva*. El nu mai este reprezentantul unui popor profund original care trebuie să lupte pentru păstrarea acestei originalităţi, dar care îşi desfăşoară existenţa alături de alte popoare ce sunt, la rândul lor, acceptate ca profund originale (aşa cum se întâmpla încă în cazul naţionalismului extremist). Ci, pentru prima dată, el este membrul unei comunităţi ce face posibil contactul cu divinitatea, este neamul regal al pământului, singurul popor ce s-a născut cunoscându-l pe Dumnezeu (întrucât convertirea nu a fost necesară) sau este naţiunea prin care Europa poate face pace cu Dumnezeu. Trăsăturile intrinseci ale acestui român imaginar se aseamănă atât cu cele identificate de intelectualii secolelor XVIII şi XIX, cât şi cu descrierile făcute aceluiaşi român imaginar de către reprezentanţii naţionalismului tradiţional sau extremist, însă funcţia sa istorică sau scopul său legitim (dacă ne referim la modelul dezvoltat de Cioran) sunt cu totul noi, iar această trasformare face toată diferenţa, făcând necesară includerea modelului teoretic dezvoltat de cei grupaţi în jurul generaţiei ’27 într-o categorie explicativă de sine stătătoare.

[1] *Idem*, *Schimbarea la faţă a României*, Bucureşti, Humanitas, 1990, p. 138.

Concluzie

Urmărind identificarea relaţiei dintre construcţia şi acţiunea socială, Lippmann afirmă că explicarea comportamentului uman este dependentă de înţelegerea modalităţii în care lumea este imaginată[1], subliniind ideea că individul uman inserează între el şi realitate o construcţie imaginată a realului care îi determină reacţia, dar care, luând formă comportamentală, are repercursiuni asupra realităţii obiective[2].

Urmându-l pe Lippmann, vom spune că evreul şi românul realităţii obiective se întâlnesc în spaţiul simbolic al realităţii construite. Un spaţiu în care calităţile individuale ale evreului X sunt înlocuite de portretul unui evreu imaginar a cărui imagine este în mod fundamental legată de cea a unui român ideal, la rândul său rezultat al unei construcţii sociale.

Aşa cum am văzut, portretul evreului în România interbelică este unul unitar, etichetele ce îi sunt asociate fiind uimitor de asemănătoare cu cele utilizate de intelectualii români ai secolelor trecute. Şi atunci apare întrebarea: *unde stă specificitatea antisemitismului interbelic?*

Pentru a răspunde la această întrebare, mi-am îndreptat atenţia asupra celui de-al doilea *item* al aparatului teoretic, românul imaginar, în construcţia căruia apare o transfomare fundamentală. El nu mai este reprezentantul unui popor original ce trebuie să lupte pentru această originalitate, ci devine reprezentantul unui popor aflat într-o relaţie specială cu divinul sau care are menirea de a aduce pacea între Dumnezeu şi oameni. În interiorul acestui univers simbolic, evreul este inamicul, aşa cum se întâmpla şi în cazul discursului antisemit extremist, însă prin funcţia cvasi-divină pe care românitatea o are, pericolul pe care duşmanul îl reprezintă şi forţa cu care este învestit cresc exponenţial.

Ca o consecinţă firească a funcţiei cu care acest român imaginar este învestit, el are legitimitatea de a preîntâmpina prin orice mijloace victoria „duşmanului" şi chiar o va face, odată cu instaurarea statului naţional-legionar, numai că de data aceasta, prin coborârea la nivel

[1] Walter Lippmann, *Public Opinion*, London: George Allen&Unwin, Ltd, 1922, p. 25.

[2] *Ibidem*, p. 15.

acţional, consecinţele nu vor mai lua forma unei construcţii teoretice, ci vor fi resimţite de evreul real rezident în teritoriile române.

Bibliografie:

Cioran, Emil, „Profilul interior al Căpitanului", în: *Glasul Strămoşesc* (Sibiu), anul VI, nr. 10, 25 decembrie, 1940.

Cioran, Emil, *Schimbarea la faţă a României*, Bucureşti, Humanitas, 1990.

Corneliu Zelea-Codreanu, *Pentru legionari*, Bucureşti, Editura Lucman, 2003.

Crainic, Nichifor, *Ortodoxie şi etnocraţie*, Bucureşti, Editura Cugetarea.

Crainic, Nichifor, *Programul statului etnocratic*, Bucureşti, Tipografia Ziarului «Universul», 1938.

Crainic, Nichifor, *Puncte cardinale în haos*, Bucureşti, Editura Cugetarea.

Cuza, A.C., *Naţionalitatea în artă*, Bucureşti: Editura Minerva, 1908.

Eliade, Mircea, „Criza românismului", în: *Vremea* nr 375, 10 februarie 1935.

Eliade, Mircea, „De ce cred în biruinţa mişcării legionare", în: *Buna Vestire*, anul I, nr.244, 17 decembrie 1937.

Eliade, Mircea, „O revoluţie creştină", în: *Buna Vestire*, anul I, nr.100, 27 iunie 1937.

Eliade, Mircea, „Piloţii orbi", în: *Vremea*, anul X, nr. 505, 19 septembrie 1937.

Ionescu, Nae, „Prefaţa" la Mihail Sebastian, *De doua mii de ani…*, Bucureşti, Humanitas, 2006.

Ionescu, Nae, „Sub semnul arhanghelului" în: *Buna Vestire*, anul I, nr. 100, 17 iunie 1937.

Laignel-Lavastine, Alexandra, *Cioran, Eliade, Ionescu – Uitarea fascismului*, Bucureşti, EST, 2004 .

Langmuir, Gavin, *Toward a Definition of Antisemitism*, University of California Press, 1990.

Langmuir, Gavin, *History, Religion, and Antisemitism*, University of California Press, 1990.

Lippmann, Walter, *Public Opinion*, London: George Allen&Unwin, 1922 .

Paulescu, Nicolae, „Cauzele manifestaţiilor studenţeşti" în: *Apărarea naţională*, anul I, nr. 20, 15.01.1923.

Petcu, Dionisie, „Naţionalismului extremei drepte româneşti în perioada interbelică", în: *Ideea care ucide*, Bucureşti: Editura Noua Alternativă, 1994.

Volovici, Leon, *Ideologia naţionalistă şi 'problema evreiască' în România anilor '30*, Bucureşti, Humanitas, 1995.

Summary

Is the image that we associate with our own group independent from the one that we associate with the Other? Implicitly, does this possible dependence explain the complex process based on which we construct the image of the Other? These are the ideas developed by the survey. The two identity categories to be assessed are the generic Romanian and the generic Jew in Romania between the two World Wars.

HOLOCAUSTUL CA SUBIECT LEGISLATIV ÎN ROMÂNIA

Alexandru Florian

Tema aleasă are ca scop caracterizarea felului în care, după 1945, statul român s-a raportat oficial la tragedia evreilor aflaţi sub guvernare românească în perioada celui de al Doilea Război Mondial. De la început trebuie spus că existenţa unei legislaţii postbelice referitoare la evreii civili, victime ale războiului, reprezintă un argument în plus, pe lângă cele istorice specifice perioadei, pentru a proba existenţa Holocaustului. Într-o încercare de definire relaţională a Holocaustului, acesta reprezintă un şir de acţiuni distructive din punct de vedere uman, organizate de criminali responsabili, suportate de victime inocente şi la care au asistat foarte mulţi martori tăcuţi sau pasivi.

Legislaţia referitoare la Holocaust are două ţinte: victimele şi memoria. Vom vedea că legislaţia românească despre Holocaust a avut în vedere mai cu seamă victimele, fără a invoca şi responsabilităţile. În ceea ce priveşte memoria, târziu, în 2002, o ordonanţă de urgenţă guvernamentală va interzice negaţionismul şi cultul criminalilor de război. Această reglementare juridică practic nu funcţionează.

Ideea principală a acestui eseu este aceea că, după 23 august 1944, dată la care România renunţa la colaborarea cu Germania nazistă şi se punea la dispoziţia Aliaţior şi a U.R.S.S., diferitele reglementări legislative privind populaţia evreiască, precum şi amploarea manifestărilor de negare a Holocaustului, au fost rezultatul combinat a doi factori: a) atitudinea faţă de evrei a principalilor actori politici interni şi b) contextul internaţional. Riscul negării Holocaustului are în vedere atitudinea instituţiilor statului faţă de manifestările din spaţiul simbolic de nerecunoaştere a tragediei populaţiei evreieşti din perioada 1938-1944. Această atitudine poate fi de neutralitate, de sincronizare sau de respingere a negaţionismului. Problema pe care o pune în evidenţă acest eseu nu este numărul de legi promulgate, ci felul în care Holocaustul s-a reflectat în aceste legi.

Aşa cum o demonstrează o întreagă istoriografie, elaborată mai cu seamă după 1990 şi sintetizată de altfel de către *Raportul final al*

Comisiei Internaţionale pentru Studierea Holocaustului în România (2003-2004), în perioada interbelică a secolului trecut în România „problema evreiască" ajunsese subiect al strategiilor de guvernare. Terenul fusese pregătit de susţinute campanii ideologice şi culturale antisemite, pornite imediat după Primul Război Mondial şi care aveau să fie promovate extrem de agresiv de către mass media. Naţionalismul şi ortodoxismul, împănate cel mai adesea cu un antisemitism activ, reprezentau pilonii pe care se articulau mesaje cu implicaţii etice, politice sau sociale în care ura faţă de evrei avea să ajungă un loc comun.

După 1937, regimurile politice autoritare sau totalitare de inspiraţie fascistă au construit politici antisemite al căror apogeu l-au constituit acţiuni specifice Soluţiei Finale. Etapele şi parcursul acestui proces se încadrează în caracterizarea făcută de Raul Hilberg exterminării organizate de către Germania nazistă, în sensul că ea nu *a corespuns unui plan dinainte stabilit*. Astfel, deşi legile antisemite adoptate începând cu anul 1938 în România nu prevedeau pogromurile din Bucureşti (ianuarie 1941) sau Iaşi (iunie 1941), nicicum deportările în Transnistria sau execuţiile în masă declanşate odată cu iulie 1941, sau renunţarea la Soluţia Finală pentru Vechiul Regat odată cu iarna 1942-1943, exterminarea evreilor de către autorităţile române „a fost o operaţiune care s-a desfăşurat pas cu pas"[1], într-o succesiune graduală logică.

În perioada 1938-1944, în România s-au emis zeci de decrete-legi, hotărâri şi decizii guvernamentale cu subiect antisemit[2] care au fost menite să îi îndepărteze pe evrei din viaţa economică, socială, culturală şi politică a societăţii. De asemenea, între 1940-1941 au avut loc pogromuri la Dorohoi, Galaţi, Bucureşti, Iaşi care au produs pagube materiale şi pierderi de vieţi omeneşti. Una dintre concluziile cele mai grave din perspectiva umanităţii, consemnată de istorici, este aceea că „în timpul Holocaustului, în România şi în teritoriile aflate sub controlul său au fost ucişi sau au murit între 280.000 şi 380.000 de evrei români şi ucrainieni, precum şi 5.000 de evrei români care se aflau atunci în alte ţări din Europa... Au murit, de

[1] Raul Hilberg, *Exterminarea evreilor din Europa*, vol. 1, Bucureşti, Editura Hasefer, 1997, p. 49.

[2] A se vedea *Evreii din România între anii 1940-1944*, vol. 1, *Legislaţia antievreiască* (vol. alcătuit de Lya Benjamin), Bucureşti, Editura Hasefer, 1993.

asemenea, o mare parte dintre romii deportaţi. Din cei 25.000 de romi (jumătate dintre ei copii) trimişi în Transnistria, aproximativ 11.000 au pierit". Pentru toate acestea, „autorităţile române poartă principala responsabilitate"[1]. La aceste victime se aduagă şi cei aproape 135.000 de evrei români şi maghiari din Ardealul de Nord a căror exterminare s-a datorat Germaniei naziste şi autorităţilor ungare.

Schimbarea de sistem politic de la 23 august 1944 a debutat cu două decizii politice radicale: a) în spaţiul geopolitic, poziţionarea de partea aliaţilor şi a U.R.S.S. şi continuarea războiului, dar împotriva Germaniei naziste şi a colaboratorilor sau aliaţilor săi, b) în interior, reconstrucţia instituţiilor politice ale statului democratic. Renaşterea democraţiei s-a bazat pe câteva principii dintre care amintim: a) excluderea politică şi pedepsirea celor vinovaţi de participarea României la război alături de Germania nazistă; b) revenirea la structura şi instituţiile politice democratice interbelice, respectiv monarhia constituţională; c) legalizarea şi recunoaşterea Partidului Comunist Român ca actor politic alături de partidele democrate interbelice. În acest context politic, un aspect aparte l-a reprezentat atitudinea statului faţă de populaţia evreiască.

În condiţiile epocii şi în conformitate cu voinţa politică de reclădire a regimului democratic, politicile faţă de evrei au fost normale şi reparatorii. Evreii sunt recunoscuţi ca cetăţeni în societatea românească, dar ei nu vor fi consideraţi victime ale celui de al Doilea Război Mondial, statut pe care, în timp, aveau să-l obţină, de exemplu, antifasciştii. Între 1945-1990, victimele Holocaustului au fost incluse între victimele războiului, fără a li se recunoaşte un statut sau o identitate aparte. Memoria Holocaustului va rămâne o memorie interzisă sau o memorie pe care o va comemora comunitatea evreilor din România şi numai uneori statul român. De exemplu, la Iaşi, în 1971, în faţa Sinagogii Mari a fost construit un monument în memoria victimelor Pogromului din iunie 1941. Pe el s-a inscripţionat un mesaj în care evreii, ca subiect al comemorării, erau simbolizaţi indirect: „În memoria victimelor pogromului fascist de la Iaşi din zilele de 28-29 iunie 1941".

[1] Comisia Internaţională pentru Studierea Holocaustului în România, *Raport final*, Iaşi, Editura Polirom, pp. 388 şi 387.

În această perioadă au fost adoptate două legi importante reparatorii pentru comunitatea evreiască din România şi care, prin conţinut, recunoşteau politicile antisemite din timpul guvernării lui Antonescu şi efectele dezastruoase ale acestora asupra evreilor. În 19 decembrie 1944 se adopta *Decretul-lege nr. 641, pentru abrogarea măsurilor legislative antievreieşti.* În expunerea de motive se arăta că „prin alăturatul proiect de decret-lege se abrogă toate îngrădirile privind atât persoanele, cât şi bunurile evreieşti, îngrădiri care au constituit, sub regimurile dictatoriale trecute, obiectul unor dispoziţiuni legislative, adminsitrative sau judecătoreşti. Ca efect al acestui decret-lege, sunt şi rămân desfiinţate toate măsurile discriminatorii luate din motive rasiale”[1]. Această lege anula toate restricţiile, legislative, judecătoreşti sau administrative impuse de regimurile politice din România între 1938 şi 1944. Aşa cum menţiona iniţiatorul, această lege punea în mod explicit în practică principiul oricărei constituţii democratice, acela al egalităţii de drepturi dintre cetăţeni, fără *deosebire de origine etnică, de limbă sau de religie*[2]. Prin această lege, evreii urmau să îşi redobândească funcţiile publice sau dreptul de a practica acele profesii liberale de la care au fost excluşi şi, de asemenea, să recapete în proprietate bunurile mobile şi imobile intrate în patrimoniul statului, fie că era vorba de Centrul Naţional de Românizare, fie alte instituţii care îi deposedaseră. După unele opinii, nu toate prevederile acestei legi s-ar fi realizat integral, întrucât a lipsit metodologia de aplicare, ceea ce ar fi permis statului să tergiverseze redarea unor proprietăţi imobiliare.

La 1 aprilie 1948, *Legea nr. 82* a recunoscut unor victime ale Holocaustului sau supravieţuitorilor acestuia unele drepturi financiare. Legea asimila pe cei care au suferit în Holocaust cu victimele de război şi îi făcea astfel beneficiari ai *Legii nr. 794/1941* pentru „Statutul invalizilor şi accidentaţilor de război*”*. Ca un paradox al istoriei, anul 1941 este şi anul în care se declanşa în România, prin Pogromul de la Iaşi, uciderea în masă a populaţiei evreieşti. Astăzi s-ar putea specula că românii, în timp ce exterminau evrei, pregăteau şi condiţiile pentru despăgubirea supravieţuitorilor sau a urmaşilor victimelor. Cu alte cuvinte, ar fi fost poate mai uman dacă

[1] Evreii din România între anii 1940-1944, vol. 1, op.cit., p. 376.
[2] Idem.

autorităţile române, la sfârşitul celui de al Doilea Război Mondial, printr-o lege specială, cu o simbolistică şi mesaj adecvate, recunoaşteau responsabilitatea producerii şi memoria Holocaustului şi acordau drepturi financiare acelora care au avut de suferit. În baza acestei legi au avut posibilitatea de a solicita drepturi băneşti numai evreii care au rămas infirmi sau urmaşii celor decedaţi, dacă nu aveau alte surse de existenţă.

Destinatarul *Legii nr. 82/1948* nu este numai populaţia evreiască. Aşa cum menţionează singurul articol al legii, ea se adresează tuturor acelora care au contractat o invaliditate „ca urmare a prigoanei antidemocratice, rasiale sau religioase”[1]. Ca urmare, victimele sau urmaşii celor morţi în Holocaust se asimilau cu invalizii, orfanii sau văduvele de război şi urmau să primească o pensie în conformitate cu legea pentru aceste categorii de persoane care au suferit de pe urma războiului.

Regulamentul pentru aplicarea legii, elaborat două luni mai târziu, menţiona, fără să recurgă la cuvântul evreu, suferinţele populaţiei evreieşti. La art. 1 el preciza că „beneficiază aceia care au contractat o infirmitate de orice fel, ca urmare a prigoanei antidemocratice, rasiale sau religioase, în timpul şi din cauza împrejurărilor specificate mai jos:... b) a masacrelor şi schingiurilor, fie individuale, fie în masă, precum: pogromul legionar din ianuarie 1941; pogromul din 1941 la Iaşi, Sculeni şi Stânca Răşnovanu; din iulie 1940 la Dorohoi; din iulie 1940 la Galaţi;... e) a deportărilor; f) a trimiterii în lagăre, colonii de deportare sau ghetouri, de orice fel; g) a trimiterii în detaşamente de muncă sau la munca obligatorie. Art. 2. De aceleaşi drepturi beneficiază şi urmaşii celor executaţi, decedaţi sau dispăruţi în împrejurările şi condiţiunile arătate în art. precedent sau ulterior, din cauza infirmităţilor contractate în acele împrejurări”[2]. Regulamentul stabilea cele două mari categorii de populaţie care beneficiau de *Legea nr. 82/1948*: antifasciştii şi evreii. La art. 5 se indicau cele două instituţii principale care avizau cererile de pensie: „proba împrejurărilor în care s-a contractat infirmitatea sau s-a produs moartea ori dispariţia se va face cu un certificat eliberat de Comitetul Central al Federaţiei Naţionale a Foştilor Deţinuţi şi Internaţi Politici Antifascişti, F.N.D.I.P.A., pentru victimele prigoanei antidemocratice

[1] *Monitorul oficial*, partea I a, nr. 77, 1 aprilie 1948, p. 2905.
[2] *Monitorul oficial*, partea I a, nr.149, 1 iulie 1948, p. 5544.

şi cu un certificat eliberat de Comitetul Central al Comitetului Democrat Evreiesc, C.D.E., pentru victimele evreieşti ale prigoanei rasiale. Toate celelalte categorii de victime ale prigoanei rasiale sau religioase vor produce un certificat eliberat de comunele rurale, de primăria respectivă, purtând viza şefului de post, iar în comunele urbane de Circumscripţia de poliţie în raza căreia domiciliază, din care să rezulte împrejurările în care în care s-a produs infirmitatea”[1]. Din această din urmă categorie de victime făceau parte romii deportaţi în Transnistria.

După 1990, renaşterea instituţiilor şi practicilor democratice a dus la redeschiderea unor probleme sociale, politice sau identitare pe care regimul comunist nu le soluţionase, dar le blocase. Între acestea au fost şi cele legate de Holocaust şi negarea acestuia. Astfel, Federaţia Comunităţilor Evreieşti din România a reluat problema indemnizaţiilor, a asigurărilor sociale sau a unor facilităţi financiare pentru victimele Holocaustului şi urmaşii acestora. Nici de această dată nu s-a promulgat o lege reparatorie specială pentru victimele Holocaustului. Aceştia au devenit subiect legislativ abia în 1999, când *Ordonanţa de urgenţă nr. 105/1999,* emisă de guvern, a completat *Decretul-lege nr. 118/1990 privind acordarea unor drepturi persoanelor persecutate din motive politice de dictatura instaurată cu începere de la 6 martie 1945, precum şi celor deportate în străinătate ori constituite în prizonieri,* cu un nou alineat la art. 1 prin care urma să beneficieze de aceste drepturi şi persoana care „a fost persecutată sau deportată de către regimul instaurat în România cu începere de la data de 14 septembrie 1940 până la data de 23 august 1944 din motive etnice sau rasiale”[2]. Prin această reglementare s-a extins categoria evreilor care puteau dobândi drepturi financiare. Dacă în 1948 s-a avut în vedere categoria infirmilor şi cea a urmaşilor celor decedaţi în Holocaust, acum legislatorul instituie ca subiect „persoana persecutată din motive etnice sau rasiale”.

Ulterior, când OU nr. 105/1999 s-a dezbătut în parlament, ea a fost modificată pentru ca titlul să corespundă cu conţinutul. A rezultat *Legea nr. 189/2000 privind acordarea unor drepturi persoanelor persecutate de regimurile instaurate în România cu începere de la 6*

[1] Idem.
[2] www.legenet.indaco.ro.

septembrie 1940 până la 6 martie 1945 din motive etnice. De asemenea, art. 1 a devenit mai explicit şi a stabilit categoriile de persoane care au suferit: persoanele deportate în ghetouri şi lagăre, strămutate în altă localitate, cele private de libertate în închisori sau lagăre de concentrare, cele care au fost la munca obligatorie, supravieţuitorii trenului morţii, persoanele văduve din Holocaust. În anul 2004 această lege a fost completată prin *Legea nr. 323/2004* care a adăugat printre victime şi pe cei care au fost evacuaţi din locuinţe. Aceste legi oferă un anumit cuantum indemnizaţiei care se adaugă pensiei celor care au supravieţuit Holocaustului, precum şi o serie de reduceri privind taxe şi impozite sau facilităţi pentru transportul urban şi cel interurban.

Întrucât identitatea etnică sau rasială a persoanelor care fac obiectul acestor legi nu este amintită în mod explicit, considerăm că legislaţia din 1948, cea din 1999, cu revizuirile din 2000 şi 2004 sunt expresia recunoaşterii indirecte din partea statului a suferinţelor populaţiei evreieşti şi rome din România în perioada 1940-1944. Cel puţin după 1990, aceste reacţii legislative au venit în urma acţiunilor întreprinse de către comunitatea evreiască, ele nu au fost iniţiativa statului român. Aşa se şi explică faptul că au trecut aproape zece ani de la Revoluţia din Decembrie 1989 până să se actualizeze drepturile de pensie existente din 1948 sau să se ofere unele scutiri de taxe după modelul victimelor comunismului care le obţinuseră încă din 1990.

Reconstrucţia sistemului politic democratic românesc după 1989 a deschis câmpul simbolisticii şi mesajelor extremiste. Antisemtismul şi negarea Holocaustului s-au conjugat cu iniţierea cultului pentru Ion Antonescu, „salvatorul ţării de comunism, evrei" şi orice alte rele sau efecte perverse ale democraţiei. Asemenea mesaje au proliferat în mass media, în discursul unor oameni politici şi formatori de opinie sau ele au fost găzduite de instituţii ale statului[1]. Un întreg arsenal simbolic a fost folosit de istorici, oameni politici, ziarişti pentru amplificarea memoriei lui Ion Antonescu, criminal de război, responsabil pentru Holocaust şi care era reprezentat ca salvatorul naţiunii.

[1] A se vedea G. Voicu, *Teme anitsemite în discursul public*, Bucureşti, Editura Ars Docendi, 2000; M. Shafir, *Între negare şi trivializare prin comparaţie*, Iaşi, Editura Polirom, 2002.

În aceste condiţii, resuscitarea memoriei Holocaustului a fost întreţinută cu precădere de către asociaţii evreieşti interne şi internaţionale, de unele state occidentale (SUA, Israel), de intelectuali focalizaţi pe valorizarea memoriei istoriei sau pe drepturile şi libertăţile omului. Preocupările de cunoaştere şi de înţelegere a istoriei României contemporane (1938-1944) au fost încurajate de interesul pentru anatomia regimurilor politice nedemocrate, pentru asumarea istoriei reale, pentru responsabilizarea vinovaţilor şi comemorarea victimelor inocente, pentru a conştientiza răul spre a nu îl mai repeta sau favoriza. Ele s-au cristalizat pe trei componente: 1) cercetare istorică, 2) recunoaşterea de către stat a Holocaustului evreilor din România şi asumarea responsabilităţii lui şi 3) politici educaţionale despre Holocaust în spiritul valorilor democraţiei, a toleranţei şi respectului celuilalt.

Mult disputata responsabilitate a guvernului Antonescu pentru exterminarea evreilor din România a marcat un moment decisiv în noiembrie 2004, când preşedinţia României a recunoscut concluziile *Raportului final* al Comisiei Wiesel.

La ultimul aspect invocat mai sus se pot încadra acţiunile instituţionale ale statului de a stimula educaţia privind Holocaustul (îmbunătăţirea unor lecţii din manualele de istorie pentru învăţământul preuniversitar, editarea manualului opţional pentru liceu*, Istoria evreilor. Holocaustul,* acceptarea României în 2004 în Task Force, înfiinţarea Institutului Naţional pentru Studierea Holocaustului din România „Elie Wiesel" sau construirea şi inaugurarea Memorialului Holocaustului din România), acţiuni ce ar putea fi încadrate în politicile civice afirmative dedicate memoriei şi identităţii minorităţilor. Dar, aceluiaşi spectru educativ îi aparţine şi legiferarea unor măsuri coercitive privind combaterea negării Holocaustului şi a cultului criminalilor de război.

Ordonanţa de urgenţă nr. 31/2002 privind interzicerea organizaţiilor şi simbolurilor cu caracter fascist, rasist sau xenofob şi a promovării cultului persoanelor vinovate de săvîrşirea unor infracţiuni contra păcii şi omenirii, votată de parlament ca legea 107/2006, interzice negarea Holocaustului. Conform art. 6, „negarea în public a holocaustului ori a efectelor acestuia constituie infracţiune şi se pedepseşte cu închisoarea de la 6 luni la 5 ani şi interzicerea unor drepturi". De asemenea, sunt interzise organizaţiile fasciste, rasiste sau xenofobe, confecţionarea, vânzarea sau răspândirea de

simboluri fasciste, rasiste sau xenofobe. Cea de a treia coordonată a legii este interzicerea cultului mareşalului Antonescu. La art. 5 se menţionează că „promovarea cultului presoanelor vinovate de săvârşirea unei infracţiuni contra păcii şi omenirii sau promovarea ideologiei fasciste, rasiste ori xenofobe, prin propagandă săvârşită prin orice mijloace, în public, se pedepseşte cu închisoare de la 3 luni la 3 ani şi interzicerea unor drepturi”[1].

Lectura comparativă dintre această reglementare, legea franceză şi cea austriacă surprinde elementele comune. Ele au fost generate de un trecut istoric comun, de existenţa regimurilor politice fasciste şi de perpetuarea Holocaustului pe teritoriul acestor ţări. Legea reprimă *manifestările publice* de extrema dreaptă şi negaţionismul pornind de la premisa că, în contexte istorice de instabilitate, saltul de la vorbă la faptă este necontrolabil şi indirect încurajează promovarea valorilor toleranţei în spaţiul civic. Deosebit de importantă este menţiunea că sancţionarea negaţionsimului se face numai în cazurile în care această opinie este exprimată public. Cu alte cuvinte, se sancţionează difuzarea opiniei şi nu opinia în sine. Iar exprimarea ei publică este interzisă întrucât se apreciază că poate produce efecte distructive.

Legea Gayssot (13 iulie 1990) aduce câteva modificări tehnice la codul penal francez. Ea a adăugat art. 24 bis la *Legea privind libertatea presei* din 29 iulie 1881. Acest articol sancţionează persoanele care contestă în public crimele împotriva umanităţii, aşa cum sunt ele definite de art. 6 al statutului Tribunalului Militar Internaţional, care se află în anexa Acordurilor de la Londra din 8 august 1945. Este vorba de „asasinatul, exterminarea, sclavia, deportarea şi orice alt act inuman comis împotriva oricărei populaţii civile, înainte sau în timpul războiului, sau persecuţiile pe motive politice, rasiale sau religioase atunci când aceste acte sau persecuţii au constituit sau nu o violare a dreptului intern al ţării în care s-au produs, au fost comise ca urmare a unei crime care este de competenţa Tribunalului sau în legătură cu această crimă”[2].

Legea austriacă este tot o completare a unei legi mai vechi. Legea din 1947 privind interzicerea însemnelor şi organizaţiilor naziste sau fasciste a fost completată, în 1992, la art. 3 cu paragraful h care

[1] *Monitorul oficial al României*, partea I, nr. 377/03.05.2006, p.2.
[2] www.phdn.org/negation/gayssot/24bis.html.

menţionează că „va fi pedepsit cel care, într-o lucrare tipărită, la radio sau în alt mass media, sau cel care prin alt mod, în public, se face accesibil multor oameni, contestă genocidul nazist sau alte crime naziste împotriva umanităţii, sau le face inofensive în mod grosolan, le aprobă sau încearcă să le justifice”[1].

Ordonanţa de urgenţă a trezit două tipuri de reacţii critice. Una moderată, care făcea apel la faptul că asemenea legiferări creează precedente periculoase de limitare a libertăţii de opinie şi de expresie. Ea a fost prezentă în spaţiul dezbaterii civice. Unul din liderii apărării drepturilor şi libertăţilor individuale aprecia la data apariţiei acestei legi neîmplinirile şi problemele libertariene pe care ea le ridică. El caracteriza reglementarea ca fiind „cel mai radical act normativ de după 1989 în materia drepturilor şi a libertaţilor fundamentale (care) a ajuns în viaţa publică fără să apucăm să ne ştergem nedumeririle de la ochi. Ordonanţa ar urma să aibă un impact colosal asupra întregii vieţi asociative, politice şi asupra discursului public”[2]. De asemenea, autorul exprima serioase îndoieli privind nevoia de o astfel de reglementare. „Care este «urgenţa» în acest caz nu pare deloc evident. Era urgent să întâmpini atitudinile extremiste în anul 1990. Sau urgent ar fi fost să iei măsuri radicale imediat după tentativa de lovitură de stat eşuată – a Partidului România Mare – la începutul anului 1999… «Urgenţa» astăzi a fost cel mai probabil presiunea americană pentru eliminarea infecţiei extremismului, probă a compatibilităţii noastre cu principiile comunităţii Nord-Atlantice”[3]. De pe poziţiile principiale ale concepţiei anglo-saxone despre libertate, adepţii criticismului moderat considerau că numai societatea civilă, liderii de opinie trebuie să reacţioneze ori de câte ori manifestări de negare a Holocaustului apar în societate. Încheierea eseului, făcând abstracţie de faptul că legea interzice manifestările publice de negaţionism, concluziona pasional: „concepţiile nu trebuie criminalizate. Competiţia între ele nu are de ce să fie arbitrată penal. L-aş invoca în acest sens pe Ronald Dworkin cu unul dintre enunţurile sale simple: «Nu trebuie restrânsă libertatea pe motiv că ideile cuiva despre cum arată binele [...] sunt

[1] www.BKA/RIS-Bundesrecht-Volltext.

[2] Gabriel Andreescu, „Contra extremismului, nu împotriva libertăţii”, în: *Observator cultural*, nr. 111/2002.

[3] Ibidem.

mai nobile ori superioare ideilor altuia»“[1]. Astfel de mesaje, venite din partea unor intelectuali şi militanţi pentru drepturi civice, nu ţin seama de ponderea unor realităţi precum: trecutul cultural şi politic antisemit din România, slaba reacţie a societăţii civile la prea multele manifestări negaţioniste şi la cultul lui Antonescu, precaritatea mesajului educaţional din şcoli pentru o cultură civică, pentru asumarea crimelor Holocaustului, pentru respectul alterităţii.

Acestei opţiuni liberale i se poate oferi o altă atitudine tot atât de liberală şi care afirmă principiul vătămării formulat încă din secolul XIX de J.S. Mill: „singurul motiv legitim în virtutea căruia puterea se poate exercita asupra unui membru al unei comunităţi civilizate, împotriva voinţei sale, este de a-l împiedica să facă rău altora. Propriul său bine, fizic sau moral, nu constitutie o justificare suficientă”[2].

Un alt argument în acest concert moderat, dar cu efecte perverse, a fost aşa numita competiţie Holocaust-Gulag. Nu de puţine ori s-a invocat că de mai mare actualitate pentru cetăţenii României ar fi interzicerea negării victimelor comunismului, o istorie mai recentă şi mai apăsătoare pentru ei. O astfel de atitudine este generată de puternice resentimente anticomuniste ce se exprimă simbolic prin discursuri motivate de prejudecăţi de tipul: „primatul genocidar al comunismului pe baza numărului victimelor şi contestându-se specificitatea Holocaustului şi atenţia specială de care are parte; punerea defectelor memoriei comunismului pe seama «monopolului» exercitat de memoria Holocaustului; acuzarea evreilor de instaurarea comunismului – acuzaţie care, în ultimă instanţă, are rolul de a «explica», de a justifica retroactiv Holocaustul”[3].

Critica dură, instrumentalizată cu precădere de reprezentanţi ai P.R.M. sau Uniunea Vatra Românească, a intuit corect unul dintre efectele voite ale legii: demitizarea şi coborârea de pe soclu a lui Ion Antonescu. Drept urmare, ei au apelat la diverse mijloace pentru a edulcora impactul acestei legi 107/2006. Ion Coja edita, după apariţia *Ordonanţei de urgenţă 31/2002*, o carte al cărei scop era declarat tranşant încă din pagina de titlu. În timp ce pe copertă este scris afirmativul *Holocaust în România*, odată ce ai deschis cartea afli că

[1] Ibidem.
[2] J.S. Mill, *Despre libertate,* Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 17.
[3] *Raport final*, op.cit., p. 374

de fapt este vorba despre o interogaţie cu tâlc: *Holocaust în România (?). Suită de documente şi mărturii adunate şi comentate de Ion Coja în folosul parlamentarilor şi al autorităţilor implicate în elaborarea, aprobarea şi aplicarea Ordonanţei de Urgenţă nr. 31/2002 a guvernului României,* Bucureşti, Kogaion, 2002. Amintesc, de asemenea, tenacitatea cu care liderul P.R.M. şi fostul vicepreşedinte al partidului, istoricul Gh. Buzatu, au susţinut menţinerea pe soclu a bustului lui Ion Antonescu din curtea bisericii bucureştene Sfinţii Împăraţi Constatin şi Elena. Această statuie a fost scoasă definitiv din spaţiul respectiv abia în 2006.

România Mare, partid parlamentar la acea dată, a urmărit strategia tergiversării legislative. Reprezentanţii acestui partid nu au fost singuri. *Raportul final* al Comisiei Wiesel descrie câteva reacţii restrictive ale unor personalităţi politice sau parlamentari faţă de ordonanţă[1]. *Ordonaţa de urgenţă nr. 31/2002* a stat patru ani în parlament. În mai 2006 a devenit *Legea nr. 107*. A fost un prilej pentru câteva completări sau clarificări. Cea mai importantă a fost introducerea unei definiţii a Holocaustului în convergenţă cu aceea din *Raportul final*. Art. 2 lit d din lege are următorul conţinut: „prin holocaust se înţelege persecuţia sistematică sprijinită de stat şi anihilarea evreilor europeni de către Germania nazistă, precum şi de aliaţii şi colaboratorii săi, din perioada 1933-1945. De asemenea, în perioada celui de-al Doilea Război Mondial, o parte din populaţia romă a fost supusă deportării şi anihilării”[2]. Prin acest paragraf legea clarifică termenul Holocaust, soluţionând una dintre neîmplinirile ordonanţei. Astfel, romii sunt recunoscuţi ca victime ale fascismului, eliminându-se una dintre sursele reale de nemulţumire sau de suspiciune din partea asociaţiilor de romi care aveau tendinţa de a considera această reglementare juridică o victorie a *lobby*-ului evreiesc şi nu ca o reacţie responsabilă a statului, bazată pe o expertiză ştiinţifică asupra istoriei recente.

De la apariţia *OU nr. 31/2002* au trecut opt ani. Timp în care spaţiul civic şi cel simbolic au fost traversate de manifestări şi atitudini contradictorii. Programe educaţionale, cercetări istorice şi

[1] O analiză succintă dar semnificativă a unor reacţii civice, politice, individuale sau instituţionalizate ce se abăteau de la OU31/2002, în perioada 2002-2004, în: *Raport final*, op.cit., p. 364-366.

[2] *Monitorul oficial al României*, partea I, nr. 377/03.05.2006, p.2.

dezbateri ştiinţifice s-au intersectat cu atitudini de negare a tragediei evreilor sau de resuscitare a imaginii lui Ion Antonescu ca erou salvator al României. Efectul civic al legii 107/2006 este minimal.

În timp ce la Viena era judecat şi condamnat la privarea de libertate istoricul David Irving pentru negaţionism, la Sibiu prof. univ. Corvin Lupu a publicat „Impactul problematicii Holocaustului asupra României contemporane şi aspecte ale relaţiilor dintre români şi evrei". Articolul apărut în revista *Transilvania* s-a vrut o replică critică la *Raportul final*. Mesajul era de respingere categorică. De pe poziţiile negaţionismului selectiv, autorul considera Holocaustul evreilor din România o ficţiune evreiască. „Conform acestor concluzii ale mele, ca şi ale altor cercetători, nu poate fi acceptată ideea că în România s-a comis un genocid (Holocaust) împotriva poporului evreu. Din contră, după părerea mea, poporul evreu are datorii de recunoştinţă faţă de poporul român, ceea ce el a recunoscut timp de câteva decenii. Această părere corespunde cu părerea pe care au avut-o liderii laici şi religioşi evrei din România şi din lume, în perioada de până la lovitura de stat din decembrie 1989, când, cu complicitatea «emanaţilor», a fost declanşată o agresiune împotriva fiinţei naţionale româneşti. Una dintre componentele acestei agresiuni este şi acuzarea României de genocid împotriva evreilor. De ce-or fi procedând cu atâta meschinărie? Să fie banul în stare să mutileze sufletele în aşa măsură?"[1]. Această negare integrală a unor fapte de istorie a generat replici în mass media, precum şi încercarea de a responsabiliza statul pentru aplicarea legii. Totul a fost fără reacţie.

Pasivitatea autorităţii statale a favorizat manifestarea în public, după mai bine de un an, a unei atitudini negaţionist-radicale cu accente incitatoare. Preşedintele filialei Bucureşti a Uniunii Vatra Românească, prof. univ. Ion Coja, în noiembrie 2006, cu ocazia unei reuniuni publice, a citit „Scrisoarea deschisă" adresată preşedintelui României, intitulată „În România n-a existat niciun Holocaust!". De data aceasta nerecunoaşterea genocidului evreilor de către guvernul I. Antonescu este continuată de un mesaj prin care se propune, fie şi imaginar, săvârşirea de crime împotriva umanităţii. „Suntem acuzaţi,

[1] Corvin Lupu, „Impactul problematicii Holocaustului asupra României contemporane şi aspecte ale relaţiilor dintre români şi evrei", în: revista *Transilvania,* nr. 3/2005, p. 26.

aşadar, că părinţii noştri au ucis ori au lăsat, cu nepăsare, să moară câteva sute de mii de evrei, într-un genocid la care românii de noi, oameni normali, nu eram în stare nici măcar să ne gândim la el ori să ni-l imaginăm. Necum să-l mai şi executăm!... Căci în România, bucuraţi-vă de vestea cu care venim, nu a fost niciun Holocaust! Nici măcar în vizită! Nici tu holocaust, nici tu genocid, nici tu pogrom! Nici pe vremea lui Antonescu şi nici cu altă ocazie! Le-am pierdut pe toate! Cine ştie, poate că altă dată îl vom face pe holocaust, şi-l vom face ca lumea, cu acte în regulă! Cu martori, cu documente, cu victime garantate, ce mai?! Cu tot tacâmul! Dar sigur cu alţi parteneri, nu cu evreii din România de azi, nişte pârâcioşi şi nişte mincinoşi fără leac!”[1].

Există cel puţin două mitologii care propulsează asemenea discurs radical. Pe de o parte este ideologia naţionalistă care confundă responsabilitatea politicului pentru acţiuni genocidare cu învinovăţirea poporului român. Naţionalismul refuză culpabilizarea poporului şi promovează imagini globalizante pozitive despre acesta. El nu acceptă diferenţierea între guvernanţi şi guvernaţi, între călău şi victimă în interiorul aceleiaşi comunităţi. Asemenea perspectivă despre destinul românilor este consolidată de mitul mareşalului Antonescu ca lider politic al României moderne. Perceput ca făuritor al României Mari după pierderile teritoriale din 1940, ca apărătorul ţării de pericolul iudeo-comunismului, simbolul Antonescu nu poate fi umbrit de ipostazele unui conducător nedemocrat şi criminal. De aceea, naţionaliştii şi antonescienii au respins legea care interzicea negarea Holocaustului în public sau cultul mareşalului Antonescu.

O bună complicitate oferă acestor manifestări Biserica Ortodoxă. Ea a permis cultul lui Antonescu în spaţiul lăcaşurilor de cult. Astăzi imaginea lui Antonescu poate fi întâlnită în incinta bisericii monument istoric Mihai-Vodă din Bucureşti. Pictura murală a fost realizată cu ocazia renovării din 1997. Apreciată în toate sondajele de opinie publică ca instituţie de mare încredere (din 1991 până astăzi, în toate sondajele de opinie publică biserica obţine peste 70% încredere), biserica nu îşi dezminte astfel caracterul conservator-tradiţionalist dus la extrem. După unele mărturii, în biserici din România mai pot fi auzite şi azi predici în care se invocă acuzaţia de deicid la adresa

[1] Ion Coja, „În România n-a existat niciun Holocaust!”, în: revista *România mare*, nr. 855, 01.12.2006.

evreilor. Combinarea imaginii lui Antonescu cu asemenea mesaje antisemit-religioase favorizează permanentizarea unor atitudini populare antisemite şi de ipostaziere a unui conducător fascist.

În luna mai 2006, la ceremonia de înmormântare, sicriul lui Ioan Gavrilă Ogoranu, învelit în drapelul Mişcării Legionare, a fost omagiat simbolic de importante instituţii ale statului. Au fost depuse cu acel prilej coroane din partea primului ministru, a preşedintelui Consiliului judeţean Alba etc., iar pe 8 mai Senatul României a omagiat luptătorul anticomunist Ogoranu şi de la dreapta şi de la stânga. Astfel, în dispreţul valorilor democraţiei, dar şi al legii, un simbol al extremei drepte, condamnat înainte de august 1944 pentru participare la rebeliunea legionară, este pe cale de a ocupa un loc în spaţiul simbolic al eroilor.

Legea 107/2006 ca instrument pentru a împiedica pervertirea Memoriei unei drame umane ce a pus sub semnul întrebării pilonii modernităţii rămâne un simplu exerciţiu legislativ.

Summary

This survey assesses the Jewish tragedy in Romania during WWII as it was reflected in subsequent legislation passed between 1944 and 2005. The author assesses the laws due to which, directly or not, the victims or survivors of the Holocaust from Romania had their status acknowledged and received financial aid. The compensatory legislation, which provided social welfare to survivors or to the direct descendants of the victims, was always indirect and non-explicit. The legislation even omitted the words "Jew" or "Holocaust". The politically persecuted victims of the communist regime were offered the possibility to ask for moral damages, because of their suffering, due to a law passed by the Parliament in 2009, but the Jews and the Roma population, who fell victim to Antonescu's regime from 1940 to 1944, do not enjoy a similar law. In 2004, the Romanian government issued a decree establishing October 9 as the Memorial Day for the Victims of the Holocaust. In many instances these acts of official acknowledgement of the Holocaust were the result of pressure exerted by the Jewish community of Romania.

MAEŞTRII MORŢII. DESPRE ÎNCERCAREA DE REÎNVIERE A CULTULUI LUI MOŢA ŞI AL LUI MARIN

William Totok

Deputatul parlamentar şi preşedintele Federaţiei Comunităţilor Evreieşti din România, Aurel Vainer, protesta la 22 ianuarie 2007 împotriva articolului publicat într-un ziar bucureştean cu ocazia comemorării a 70 ani de la moartea celor doi fascişti români, Ion Moţa si Vasile Marin[1]. Articolul fusese precedat de un anunţ al agenţiei de ştiri electronice, radicală de dreapta, „Alter Media", care în ediţia în limba română a lansat această ştire şi în care se informează despre comemorarea din Bucureşti.

Un reportaj detaliat despre parastasul ţinut pentru Moţa si Marin care a avut loc pe 13 ianuarie 2007 în Biserica Sf. Ilie Gorgani din Bucureşti a fost postat ulterior pe internet de fundaţia neolegionară „Profesor George Manu", precum şi de organizaţia radicală „Noua Dreaptă"[2] (înfiinţată la începutul anului 2000 sub denumirea oficială de Forumul Creştin „Noua Dreaptă").

Cei doi legionari, Ion Moţa şi Vasile Marin, au căzut la 13 ianuarie 1937 la Majadahonda, luptând ca voluntari în Războiul Civil din Spania de partea falangiştilor. De atunci, ei sunt consideraţi martiri ai mişcării fasciste „Legiunea Arhanghelului Mihail" (cunoscută şi sub numele de „Garda de Fier") şi reprezintă un exemplu pentru unele organizaţii succesoare radicale de dreapta întemeiate după 1989.

O agenţie de presă din România[3] la care se referă şi mai sus-amintitul articol de ziar a preluat comunicatul fundaţiei radicale de dreapta „Profesor George Manu" fără cea mai mică distanţă critică, citând cele mai importante pasaje. „Jertfa lui Ion Moţa şi Vasile Marin este deci un simbol, o piatră de temelie", se spune în comunicat. „Ne dăm seama şi acum de actualitatea ei perpetuă, de adevărul visului însorit care le-a călăuzit elanul faptei. Lor le-au urmat atâţia şi atâţia alţii, arzând cu flacăra aceleiaşi viziuni nobile. Şi-au vărsat sângele în

[1] Cf., „Legionarii Moţa şi Marin comemoraţi în Spania", în: *Ziua*, 17.01. 2007.

[2] „70 de ani de la jertfa martirilor legionari Ionel Moţa şi Vasile Marin", http://www.nouadreapta.org/actiuni_prezentare.php?idx=137

[3] „Comemorare a legionarilor români, morţi în Spania acum 70 de ani", în: Mediafax, 16.01.2007.

numele ei, au luptat în munţi împotriva fiarei bolşevice, salvând pentru eternitate onoarea neamului nostru, au suferit în prigoane şi în temniţe."[1]

Campania de sanctificare

Încă cu ani in urmă, aderenţi şi simpatizanţi ai legionarilor au cerut sanctificarea lui Moţa si Marin. După căderea comunismului, s-au pronunţat pentru sanctificare şi teologii români decedaţi cu câţiva ani în urma, Dumitru Stăniloae şi Constantin Galeriu, precum şi publicistul conservator de dreapta Răzvan Codrescu[2]. Şi Corneliu Zelea Codreanu, care a întemeiat pe 24 iunie 1927 organizaţia fascistă „Legiunea Arhanghelului Mihail", a fost propus spre canonizare[3].

O cerere similară a fost formulată în 1998, de exemplu, şi de Fundaţia „Sarmisegetuza" din Cluj[4] care aparţine extremei drepte „Clubul Naţional-Creştin". Preşedintele acestei fundaţii, Ionuţ Tene, a candidat la alegerile din 2004 pe listele Partidului Noua Generaţie (P.N.G.)[5], al cărui preşedinte, Gigi Becali, şi-a ales drept slogan electoral o propoziţie uşor modificată din frazeologia legionară: „Jur în faţa lui Dumnezeu şi a tuturor românilor că voi face ca această ţară să strălucească precum soarele pe cer".

Iniţial, fraza apărea într-un sumbru imn legionar scris de Radu Gyr. Imnul culmina cu versul: „Să faci, Căpitane, o ţară/ Ca soarele sfânt de pe cer!"[6]. La rândul său, Gyr preluase tabloul poetic din

[1] Bogdan Munteanu, „13 ianuarie 1937- 13 ianuarie 2007: 70 de ani de la jertfa lui Ion Moţa şi Vasile Marin", http://www.fgmanu.net/manifestari.htm. În ultimii ani publicaţia *Permanenţe,* editată de Fundaţia „George Manu" a publicat mai multe articole dedicate lui Moţa şi Marin iar în anul 2006 a fost scos chiar un număr special cu scrieri istorice şi actuale semnate de Codreanu, Nae Ionescu, Mircea Eliade, Mircea Streinul, Alexandru Emilian, Radu Gyr, Iosif Nicolescu, Bogdan Munteanu, Adina Cazacu, Cf., ***Permanenţe,*** anul IX, Nr. 1-2, ianuarie-februarie 2006.

[2] Vezi, *Gazeta de Vest. Almanah 1994*, Timişoara, 1993, pp. 164-170, şi Răzvan Codrescu, *În căutarea Legiunii pierdute*, Bucureşti, 2001, p. 65.

[3] Cf. „Cronologia legionară", în: *Obiectiv legionar*, anul 4, Nr. 38-39, septembrie-octombrie 2006, p. 18.

[4] Cf. „O fundaţie clujană cere sanctificarea lui Corneliu Zelea Codreanu", în: *Evenimentul zilei*, 24.09.1998.

[5] Raluca Crişan, „PNG defilează cu legionarii", în: *Evenimentul zilei*, 09.11.2004.

[6] Radu Gyr, „Cântecul eroilor Moţa-Marin", în: *Din cântecele legionarilor,* Bucureşti*,* 1994, p. 6.

testamentul lui Ion Moţa în care se spunea: „Şi să faci, măi Corneliu, din ţara noastră, o ţară frumoasă ca un soare şi puternică şi ascultătoare de Dumnezeu!“[1].

Într-un articol exaltat publicat în 1938, Mircea Eliade preia şi el imaginea lui Moţa introdusă de Gyr în imnul său şi cheamă la realizarea unei Românii viitoare condusă de Legiune[2]. Moţa şi Marin au fost glorificaţi şi preamăriţi şi în numeroase alte texte literare în care autorii foloseau mereu motive religioase care se potriveau cu ideologia ortodoxă de care erau impregnaţi legionarii.

De o deosebită intensitate – în ceea ce priveşte deformarea politică a simbolisticii creştine – sunt poeziile unui Horia Stamatu care debutează în 1932 în ziarul scos de Sandu Tudor[3], *Floare de foc*; în 1935, acesta devine membru al Legiunii, iar după înfrângerea rebeliunii legionare din 1941, a trăit în Germania, în exil. Stamatu a fost colaboratorul şi redactorul publicaţiei fasciste *Buna Vestire* (1937 şi 1940)[4] şi aparţinea echipei de conducere a postului de radio „Donau*”* (Dunărea) care a funcţionat o scurtă perioadă, fiind întemeiat de Horia Sima, şeful guvernului român fascist din exil în 1944 şi finanţat de nazişti. Stamatu este autorul cunoscutei poezii

[1] Cit. după versiunea electronică a lui Nicolae Niţă, în: *Pagina României Naţionaliste*.

[2] Mircea Eliade, „Strigoii“, în *Cuvântul*, anul XV, nr. 3129,21.01.1938, citat după: Alexandru Florian ş.a., *Ideea care ucide. Dimensiunile ideologiei legionare”,* Bucureşti*,* 1994, pp. 286-287.

[3] Mitropolitul ortodox Antonie Plămădeală, contestat datorită relaţiilor cu sistemul ceauşist, pe care ziarul *România Liberă* (din 28.06.01) îl numeşte colaborator, scrie - după schimbarea din 1989 - detaliat despre cercul literar-mistic „Rugul aprins”, organizat de poetul călugăr Sandu Tudor şi caută să minimalizeze poziţia sa radicală de dreapta. Plămădeală susţine în afară de aceasta sanctificarea lui Tudor, care a murit în închisoarea stalinistă de la Aiud. Vezi Dragoş Şeuleanu, Carmen Dumitru, *Amintirile Mitropolitului Antonie Plămădeală*, prefaţă de Răzvan Teodorescu, Bucureşti, 1999, pp. 72 şi 86 ş.u., p. 120.

[4] Directorii acestui ziar întemeiat in 1937 erau Mihail Manoilescu, urmat de Dragoş Protopopescu şi Toma Vlădescu. Ziarul a fost interzis în timpul dictaturii lui Carol al II-lea. După preluarea puterii şi proclamarea statului naţional legionar, ziarul apare din nou între 7. septembrie 1940 şi 23. ianuarie 1941 (înfrângerea rebeliunii legionare de către Antonescu); director: Grigore Manoilescu (urmat de Alexandru Constant şi Ion Diaconescu); primul redactor: Constantin Noica; redactori: Horia Stamatu, Radu Gyr, Mircea Streinul şi alţii. Printre colaboratori se găsea şi Mircea Eliade. Vezi: Nicolae Niţă, *Publicaţii legionare. Un succint index alfabetic al ziarelor şi revistelor legionare apărute în Exil şi în Ţară de-a lungul timpului*, în „Pagina României Naţionaliste*”*, 1993; Valeriu Neştianu, *Perspective legionare asupra timpurilor prezente şi viitoare*, Timişoara, 1995, p. 87.

„Acatistul Moţa-Marin”[1], care a apărut în 1937 în ziarul *Ideea Românească*:

„(...) Slavă soldaţilor Tăi/ Ion şi Vasile/ (...) Ţie Ioane îngerească întruchipare/ Ţie Vasile neînfricoşat însoţitor/ Vouă răzbunători ai Crucii pângărite/ Luptătorii neamului să se închine/ Legionarii neamului să se închine/ Şi Ioane, cerească făptură/ Tu, tu Vasile iubitor al morţii// V-aţi întins trupurile voastre preacuviincioase/ Pentru sprijinirea Crucii zdrobite// Pentru a feri obrazul de floare, al lui Cristos.// (...) Legiunile Arhanghelului şi legiunile satanei/ Se măcinau pe întristatul pământ al Spaniei// Şi morţi nenumăraţi umpleau şanturile în flăcări/ Tu Ioane Făt Frumos al legiunii/ Şi tu Vasile neînfricoşat luptător,/ Purtaţi de nevăzutul Arhanghel/ De neuitata făgăduinţă a Bunei Vestiri/ Treceaţi peste spicele morţii// (...).“[2] (*acatistos*, în gr. ***neşezând***, este de fapt imnul Mariei, care se cântă stând în picioare în biserica ortodoxă)

Poezia lui Stamatu este un amestec de litanie imnică şi rugăciune extatică dedicată lui Ion Moţa şi Vasile Marin, celor doi fascişti înzestraţi cu forţe aproape supranaturale, căzuţi în 1937.

Stamatu produce un *kitsch* înconjurat de o aură care corespunde vederilor sale maniheiste despre lume şi istorie şi care combină axiome circulare cu o retorică religioasă exclusivistă. Pentru a potenţa mesajul legionar al textului, Stamatu utilizează imagini şi comparaţii hazardate care, pe de altă parte, produc o destindere estetică a discursului monoton, onctuos si liturgic. În acelaşi timp, poezia se potriveşte cu spiritul de pionierat ascetic al legionarilor şi al răcelii abstracte a ideologiei lor orientate către lumea de dincolo.

Înmormântarea celor doi voluntari români căzuţi la 13 ianuarie 1937 la Majadahonda în Războiul Civil din Spania, Ion Moţa şi Vasile Marin, s-a transformat într-un spectacol religios macabru, cu o extindere în toată ţara, având o tentă politică deosebită. Privind în urmă, Horia Sima, urmaşul lui Codreanu la vârful „Gărzii de Fier”, descrie delirul de masă provocat de moartea celor doi legionari ca

[1] Vezi Grigore Traian Pop, Mişcarea legionară. Idealul izbăvirii şi realităţile dezastrului, Bucureşti, 1999, p. 369.

[2] Citat după vesiunea electronică a lui Nicolae Niţă, în „Pagina României Naţionaliste”.

„un semn prevestitor al marilor schimbări din lume“ iar pe Moţa şi Marin ca „precursorii unei noi ere istorice“.[1]

Teoreticieni ai fascismului românesc

Elogiaţi ca martiri ai mişcării, Vasile Marin şi Ion Moţa au intrat la scurt timp după sfârşitul Primului Război Mondial pe scena politică a extremei drepte. Moţa (născut în 1900) provenea dintr-o familie ardeleană naţionalistă. Tatăl său, Ion Moţa senior, era activ în Orăştie ca protopop ortodox, a scos acolo ziarul naţionalist *Libertatea* şi a început construcţia catedralei din oraş. A murit în 1940 şi a avut parte de o înmormântare de stat[2]. Astăzi este trecut pe o tablă comemorativă în centrul localităţii ca fiu de seamă al oraşului Orăştie. Fiul său a tradus în 1923 scrierea antisemită *Protocoalele Înţelepţilor Sionului* şi a organizat mai târziu mutarea redacţiei *Libertăţii* la Bucureşti. Încă din timpul studenţiei, la Cluj, Moţa a încercat să împuşte un „trădător”. La procesul desfăşurat în septembrie 1924 la Bucureşti, a apărut şi decanul antisemitismului românesc, Nicolae Paulescu, care a motivat infracţiunea ca „un act moral legitim” al unui student care luptă împotriva invaziei străine[3]. Procesul s-a terminat cu achitarea lui Moţa. După ce a fost exmatriculat din universitate, şi-a continuat studiile juridice în Franţa, unde a depus o lucrare de doctorat despre Liga Naţiunilor în care critică aspru şi respinge acest organism supranaţional creat după Primul Război Mondial.

Conflictele violente şi atentatele au devenit, pentru extrema dreaptă românească, după atacul în care a fost implicat Moţa, un mijloc legitim al luptei politice, ceea ce dovedesc numeroasele acţiuni sângeroase – pentru care stau mărturie cele ale aşa-numiţilor „nicadori” şi „decemviri”.

Ca apropiat a lui Codreanu, Moţa a publicat şi numeroase articole în presa de extremă dreaptă. O culegere a articolelor sale a apărut în

[1] Horia Sima, *Istoria Mişcării Legionare. Pagini din Istoria Gărzii de Fier*, Timişoara, 1994, p. 175 [Traducere din lb. franceză, Rio de Janeiro 1967].

[2] Fotografii ale înmormântării, în: *Obiectiv legionar*, anul 2, nr. 4-5 (10-11), aprilie-mai 2004, p. 67.

[3] A. Vântu, „Ion Moţa, viaţa şi opera“, în: Ion Moţa, *Cranii de lemn*, Editura „Totul pentru Ţară”, Sibiu, 1936 – citat aici după pagina internet, *Pagina României Naţionaliste* la: http://www.miscarea.com/mota-ion-cranii-de-lemn-iun1.htm (accesat la 30.01.2007).

1935 sub titlul *Cranii de lemn*. În comparaţie cu Moţa, care devenise cumnatul lui Codreanu şi care luase un loc de frunte în conducerea legiunii mai degrabă ca specialist în logistică şi probleme organizatorice, Vasile Marin (născut în anul 1904) aparţinea teoreticienilor şi agitatorilor politici ai mişcării. Viitorul jurist descrie, încă din lucrarea sa de doctorat, fascismul italian ca o alternativă recomandabilă la sistemul democratic[1]. În publicistica sa, Marin s-a dovedit a fi un extremist naţionalist exagerat, un virulent antisemit şi duşman al democraţiei parlamentare. În unele dintre scrierile sale publicistice se inspiră printre altele din lucrarea lui Nietzsche *Der Wille zur Macht* (Voinţa de putere) şi se destăinuie ca admirator al filozofului german. Anumite idei rupte din contextul lucrărilor lui Nietzsche sunt reinterpretate în sensul doctrinei fasciste legionare şi prezentate ca elemente ideologice de bază în vederea realizării unui stat totalitar[2]. Prin referirea la H. St. Chamberlain (*Bazele secolului al XIX-lea*), la Richard Wagner (*Religie şi artă*) şi la Nietzsche (*Genealogia moralei*), el încearcă într-unul din articolele publicate în 1924 să demonstreze de ce este necesar a fi antisemit. Prin vehicularea unor clişee antievreieşti, potenţate de argumente bazate pe citate din lucrările autorilor mai sus amintiţi, reproduce şi un pasaj din Nietzsche care, scos din context, are o altă semnificaţie decât cea sugerată de Marin[3] „Roma contra Iudeei, Iudeea contra Romei; până astăzi n-a fost un eveniment mai însemnat decât această luptă, această întrebare pusă, acest contract de moarte. Roma simţea în Iudeea un ce în contra naturii, întocmai ca un monstru; în Roma era considerat iudeul ca o fiinţă plină de ură contra întregului neam omenesc – şi aceasta cu dreptate“[4].

Influenţat de scrierea lui Chamberlain, Marin încearcă să demonstreze că între evrei şi indoeuropeni (arieni) există un antagonism ontologic care se manifestă, printre altele, prin aceea că

[1] Vezi ediţia nouă: Vasile Marin, *Fascismul. Organizarea constituţională a statului corporativ Italian*, prefaţă, prof. dr. Ioan Scurtu, Bucureşti, 1997.

[2] Cf., Vasile Marin, *Crez de generaţie*, prefaţă de Corneliu Zelea Codreanu şi Nae Ionescu; biografia lui Vasile Marin de Mihail Polihroniade, postfaţă şi editor Radu-Dan Vasile, Bucureşti, 1997, pp. 49 şi 60.

[3] Vasile Marin, „Pentru ce suntem antisemiţi?“, în: *ibidem*, p. 102.

[4] Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, (Dincolo de bine şi rău. Genealogia moralei), cu o postfaţă de Alfred Baeumler, Editura Alfred Kröner, Leipzig, 1930, p. 279.

evreii nu sunt obiectivi, îşi urmează doar instinctele, nu pot dezvolta putere creatoare şi, din acest motiv, nu sunt în stare de realizări culturale remarcabile. În mod similar argumentează, de altfel, şi ideologul nazist Alfred Rosenberg în al său *Mitul secolului XX* (1930)[1].

Într-un alt articol, Marin face uz de un sofism ciudat pentru a demonstra că antisemitismul legiunii este mai valoros decât al celorlalte organizaţii naţionaliste de extremă dreaptă. În concepţia ideologului, există o legătură clară între evreime şi democraţia parlamentară, ca şi între capitalism şi bolşevism. O România viitoare şi-o imaginează ca un stat naţional omogen în care nu există minorităţi naţionale. Impresiile neplăcute privind oraşele din Ardeal şi Banat influenţate de Europa Centrală sunt descrise în 1933 într-o relatare de călătorie la Timişoara şi Arad. Recepţionează aceste oraşe ca nişte corpuri arhitectonice străine în cadrul României Mari deoarece, după părerea lui, aceste oraşe încă sunt dominate de o oligarhie ungaro-evreiască. Acest element ungaro-evreiesc impregnează fără ruşine imaginea oraşelor şi favorizează inscripţionarea panourilor firmelor în trei limbi[2]. Doi ani mai târziu, revine asupra temei şi îşi exprimă din nou nemulţumirea vizavi de „oraşele jidovite" din Ardeal[3]. Ca o primă măsură pentru înlăturarea acestei situaţii cere introducerea unui *numerus clausus*, a unui, aşa cum scrie el, „protecţionism cultural" ca garant pentru calităţile etnice de viitor ale poporului român, precum şi o interdicţie care să împiedice ulterior infiltrarea „scursorilor târgurilor galiţiene"[4]. Cu un an înaintea morţii sale, publică un text într-un ton radical, cu puternice accente antisemite, în care proferează ameninţări directe împotriva evreilor: „Lucrurile s-au schimbat. O lume nouă s-a ridicat înlăuntrul hotarelor noastre care îţi interzice ţie, stârpiciune venită din mlaştinele galiţiene, să te mai amesteci în treburile noastre româneşti! Ţara aceasta nu mai este sat fără câini în care să-ţi faci

[1] Cf., Alfred Rosenberg, Der Mythus des XX. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit, ediţia 111-114, München, Editura Hocheneichen, 1937, p. 364.

[2] Vasile Marin, „Abdicările statului democratic", în: *ibidem*, p. 112-114

[3] Vasile Marin, „Gânduri pentru Ardealul cel tânăr", şi „Politica", în: *ibidem*, pp. 141-145.

[4] Vasile Marin, „Numerus clausus pentru studenţii României" şi „Ofensiva Iudei şi a fariseilor", în: *ibidem*, pp. 125-128, 148.

de cap tu şi ai tăi! Întoarce-te cât mai degrabă în ghetto. Dar să te rostuieşti astfel să nu ajungă pe plaiurile acestea ziua cea mare a reînvierii neamului românesc, ziua cea mare a dreptăţii lui după legea lui!“[1]. Chemarea la excluderea violentă a evreilor din societatea românească a susţinut-o Moţa deja cu ani în urmă, afirmând răspicat: „**Procesul acesta de pieire a naţiunii noastre poate fi încă oprit prin lupta de eliminare totală a Jidanilor şi a influenţei lor în mijlocul naţiunii noastre**“[2].

Fanatismul faptelor

Scrierile lui Moţa şi Marin conţin întregul material ideologic primar întâlnit şi-n „operele” teoreticienilor fascismului european; ele sunt pătrunse de rasism şi de ideea necesităţii creării unui individ elitar şi suveran; ele cheamă la violenţă şi predică un antisemitism rasial agresiv. Nu numai scrierile, dar şi acţiunile lor politice demontează legenda conform căreia legionarii nu urau evreii. În fond, legiunea urmărea o sinteză între religia ortodoxă şi propria mişcare. Din această amalgamare a rezultat, în contextul extremei drepte din Europa acelor vremuri, într-adevăr o versiune „originală”, clerical-fascistă, a unui partid ultranaţionalist bazat pe un antisemitism primitiv şi belicos.

Motivul real al înrolării lor în unităţile de voluntari de partea falangiştilor spanioli era fanatismul lor fundamentalist, exprimat în ecuaţia absurdă: bolşevismul = evreimea. Participarea lor la războiul civil a fost motivată prin aceea că în Spania „se trăgea cu mitraliera în obrazul lui Hristos“. Tocmai această aserţiune repetată cu insistenţă a facilitat ca, încă din anul 1930, sfârşitul lui Moţa şi Marin să fie declarat un martiriu în numele lui Cristos. Chiar şi Iorga dedica celor doi căzuţi în ziarul *Neamul Românesc* din 19 ianuarie 1937 un necrolog emfatic, care a apărut sub titlul „Doi băieţi viteji: Moţa si Marin”. Articolul este mereu citat în scrierile apologetice ca o justificare postumă şi legitimare a morţii lor[3]: „Luptând pentru credinţa lor creştină şi pentru cinstea poporului lor, pentru ce este

[1] Vasile Marin, „Scrutător“, pp. 156-157.

[2] Ion Moţa, „Ce ne daţi în locul Cântecelor care pier?“, în: *Cuvântul Studenţesc*, 04.03.1924.

[3] Vezi pasajele din articolul lui Iorga: „Doi băieţi viteji: Moţa si Marin”, în: Gh. Buzatu, Corneliu Ciucanu, Cristian Sandache, *Radiografia Dreptei Româneşti 1927-1941*, Bucureşti, 1996, p. 118.

etern, scump şi curat în latinitatea nebolşevizată, doi tineri Români, Moţa şi Marin, au căzut înaintea Madridului apărat de Roşii".

Iorga a scris acest necrolog bombastic cu toate că, deja de la începutul anilor 1930, s-a conturat ruptura sa cu aderenţii la mişcarea lui Codreanu. Iniţial, legionarii erau admiratori înflăcăraţi ai trioului naţionalist-antisemit format din istoricul Iorga, întemeietorul antisemitismului rasial românesc Nicolae Paulescu şi profesorul universitar şi politicianul antisemit A. C. Cuza. Relaţiile s-au răcit treptat deoarece legionarii se considerau drept reprezentanţii unei generaţii tinere, necorupte. Astfel se explică izolarea lor demonstrativă de reprezentanţii recunoscuţi ai elitei. Ei îşi motivau această atitudine cu pretenţia realizării unui stat etnic în centrul căruia trebuia să se afle "omul nou" care corespundea idealului ideologic al legionarismului estetizat de un creştinism-ascetic. Conflictul dintre Iorga şi conducătorul legiunii s-a acutizat după ce Codreanu, ca urmare a unei plângeri a istoricului, a fost arestat şi condamnat în 1938. Aparatul represiv obedient regelui a omorât în noaptea de 29 spre 30 noiembrie într-o pădure din apropierea localităţii Tâncăbeşti pe Codreanu, împreună cu alţi arestaţi de extremă dreaptă (*nicadorii* şi *decemvirii*). Locul masacrului devenise după 1989 un loc de pelerinaj, iar organizaţii neolegionare au ridicat acolo o cruce comemorativă. În faţa troiţei au loc în fiecare an comemorări religios-politice la care participă şi reprezentanţi ai grupărilor de extremă dreaptă din alte ţări.

Moartea lui Codreanu şi a tovarăşilor săi a fost precedată de mai multe atentate organizate şi înfăptuite de legionari. Din lungă listă de atentate în care, de-a lungul anilor, au fost implicaţi legionarii pot fi amintite următoarele:

La 29 decembrie 1933 un comando denumit în mitologia legionară „nicadori" l-a împuşcat pe primul ministru I.G. Duca (denumirea „nicadori" reprezintă pluralul unui acronim compus din primele litere ale numelor: Nicolae Constantinescu, Ion Caranica, DorU Belimace).

În anul 1936, un grup format în majoritate din studenţi teologi (în istoriografia legionară denumiţi „decemviri") îl asasinează pe cel catalogat drept trădător al cauzei comune, Mihai Stelescu. Pentru a statua un exemplu, după săvârşirea asasinatului politic, trupul său a fost ciopârţit.

La 21 septembrie 1939 a căzut primul ministru Armand Călinescu, victimă a unui atentat care fusese organizat de un comando sub conducerea lui Miţi Dumitrescu. Atentatul a fost prezentat ca un act de răzbunare pentru omorârea lui Codreanu. Într-o carte publicată în România după 1989, acest act sângeros a fost descris drept unul dintre cele „mai sublime acte de sacrificiu din istoria noastră“[1].

Ca act de răzbunare a morţii lui Codreanu a fost prezentată şi asasinarea lui Iorga. O grupă condusă de Traian Boieru îl omoară pe istoric în noaptea de 27 spre 28 noiembrie 1940[2]. În aceeaşi noapte este împuşcat de către fasciştii români şi economistul si omul politic Virgil Madgearu.

Trei membri din cei şapte ai grupului de voluntari plecaţi in Spania erau, de asemenea, implicaţi în atentate, asasinate politice şi pogromuri antisemite: Moţa a pus la cale în 1923 la Cluj uciderea unui student. Preotul ortodox Ion Dumitrescu este considerat a fi cel ce a provocat un pogrom antisemit în localitatea Borşa (Maramureş) unde în 1930 au fost incendiate numeroase case ale locuitorilor evrei. Mai târziu şi-a adăugat numelui propriu denumirea localităţii, spunându-şi Ion Dumitrescu-Borşa. Ulterior a negat orice vină[3]. Ca şi în alte cazuri similare, justiţia s-a dovedit extrem de clementă, ceea ce indică şi existenţa unei complicităţi între autorităţi şi infractori antisemiţi care nu poate fi trecută cu vederea. În acelaşi timp, legionarii se bucurau de sprijinul multor preoţi şi episcopi ortodocşi. Biserica oficială, ca un important factor de integrare instituţională, naţional religioasă, se adapta poziţiei oscilante deschise a guvernanţilor care respinseseră multă vreme legionarismul dar care, ulterior, l-au ridicat la o *quasi* doctrină de stat.

---

[1] Vezi subtitrarea imaginii 112 în Lucian Borleanu (editor): *Mişcarea Legionară. În texte originale şi imagini,* Bucureşti f.a.

[2] Vezi pentru aceasta expunerea minimalizantă a legionarului: V. Blănaru-Flamură, *„Blăstămele" lui Iorga... – adevărul în moartea savantului"*, Bucureşti, Colecţia Iconar, Editura Sepco şi Fundaţia culturală „Buna Vestire", 1995.

[3] A se vedea memoriile lui Ion Dumitrescu-Borşa, *Cal Troian intra muros. Memorii legionare,* (*TrojanischesPferd intra muros. Legionaristische Memoiren*), prefaţă de Nicador Florea Zelea Codreanu, Bucureşti, Editura Lucman f.a.

Luptătorul în Spania Nicolae Totu ucisese şi el, la urma urmei, în 1927, un elev evreu. Şi în acest caz, oficialităţile s-au solidarizat cu făptaşul, astfel încât şi această crimă a rămas nepedepsită[1].

Acţiunile violente ale legionarilor au accelerat procesul de izolare a evreilor în societatea românească şi au contribuit în mod esenţial la scăderea pragului de toleranţă la antisemitism. Ceea ce fusese expus în mod teoretic în numeroase scrieri antisemite la sfârşitul sec. 19 şi-a găsit o continuare practică în faptele sângeroase ale legionarilor. Proclamarea dictaturii regale a lui Carol al II-lea in 1938 era, pe de o parte, o încercare eşuată de a pune stavilă acţiunilor legionare, pe de altă parte şi o dovadă de a prelua prin deturnare doctrina „Gărzii de Fier", de a o aplica şi a imita anumite metode de conducere, de a o integra şi a o instrumentaliza în mod voluntarist. Din acest motiv se poate considera dictatura regală a lui Carol, în cei doi ani cât a durat, şi ca o treaptă premergătoare Holocaustului românesc. În timpul conducerii militare fasciste a lui Antonescu, din 1940 până în 1944, Holocaustul s-a concretizat în politica de nimicire a evreilor şi romilor.

Faza latentă de pregătire a Holocaustului românesc îşi are rădăcinile în sec. 19 în provocările unui A.C. Cuza, Nicolae Paulescu şi Nicolae Iorga. Bazele teoretice create de aceste personalităţi au fost preluate de legionari, apoi dezvoltate şi radicalizate. Urmarea directă a fost: atacuri, pogromuri şi asasinate. Clasa politică a răspuns situaţiei, fiind gata să preia anumite elemente din arsenalul radical al viziunii legionare despre lume. Acest lucru a dus ca în 1938 să fie promulgată prima lege antievreiască. Dinamica acestui proces de influenţare reciprocă, mai întâi în interiorul unui stat ce funcţiona după principii democratice, apoi în cadrul statului dictatorial (dictatura regală a lui Carol între 1938 si 1940), a statului naţional legionar (din septembrie 1940 până în ianuarie 1941) şi în cadrul dictaturii militaro-fasciste a lui Antonescu (din ianuarie 1941 până în august 1944), a lăsat urme adânci. Aceasta a dus la creşterea acceptanţei din partea unor largi pături ale populaţiei, la preluarea criteriilor valorice fasciste

[1] Date detaliate privind aceste atentate la: Mariana Hausleitner, *Die Rumänisierung der Bukowina, Die Durchsetzung des nationalstaatlichen Anspruchs Großrumäniens 1918-1944*, (Românizarea Bucovinei. Impunerea pretenţiilor naţional statale ale României Mari. 1918-1944) München, 2001, pp. 255-266.

şi a contribuit la o scădere îngrijorătoare a pragului de toleranţă faţă de cetăţenii evrei.

Conectarea ideologiei fasciste cu religia ortodoxă a câştigat simpatia multor preoţi şi episcopi ortodocşi pentru legiune, dar a creat unui numitor comun oficial neasumat în ceea ce priveşte tendinţele antievreieşti din sânul bisericii şi al „Gărzii de Fier". Această stare de fapt a facilitat un climat social otrăvit de prejudecăţi.

Faptul că, şi după 1941, în societatea românească abia se găsea o voce care să protesteze hotărât contra anulării drepturilor, deportării şi uciderii evreilor, romilor sau a aşa zişilor sectanţi religioşi este şi o urmare a atitudinii de tăcere ale cărei urmări se resimt până astăzi în descrierea evenimentelor sau în anumite modele de interpretare istorică. Cum s-ar putea explica altfel faptul că moartea lui Moţa şi Marin este prezentată şi acceptată fără comentariu ca o jertfă pentru învăţătura creştină, ca o faptă de eroism în lupta contra bolşevismului şi ca un moment exemplar în rezistenţa armată împotriva comunismului în anii 1940 şi 1950? Nu reprezintă aceasta o nostalgie nemărturisită pentru o mişcare care funcţiona după principiile violenţei motivate ideologic şi în conformitate cu viziunile ultranaţionalismului?

De la vechiul animal heraldic la un nou simbol de luptă

Condoleanţele exprimate în luna mai a anului 2006 de autorităţile statului, inclusiv de către guvern, cu ocazia morţii lui Ion Gavrilă Ogoranu, un legionar declarat care organizase la sfârşitul anilor 1940 un grup de luptă înarmat, ne duc la concluzia unei înţelegeri precare a democraţiei şi legalităţii. Ogoranu şi camarazii săi au luptat, într-adevăr, împotriva comunismului, dar această luptă nu era pusă în slujba realizării unui stat democratic şi pluralist, ci urma să se finalizeze în instaurarea unui stat conform idealurilor politice ale Legiunii. Există suficiente dovezi în acest sens; nenumărate manifeste şi note care au fost găsite în arhivele Poliţiei Secrete şi publicate. La ceremonia de înhumare a lui Ogoranu, ale cărui rămăşiţe lumeşti au fost acoperite cu steagul verde, participanţii au cântat imnul al cărui text a fost scris de Radu Gyr, „Sfânta tinereţe legionară", şi au salutat, stând în preajma gropii, cu mâna ridicată. Ogoranu a fost foarte activ politic după 1990, ţinând conferinţe, scriind cărţi, el fiind, înainte de a muri, preşedintele formaţiunii de extremă dreaptă „Partidul pentru Patrie".

După căderea regimului fascist al lui Antonescu, aliatul lui Hitler, primele grupări de guerilă şi-au direcţionat acţiunile împotriva trupelor sovietice care se aflau, de data aceasta, în mod oficial pe teritoriul României şi, ulterior, împotriva regimului comunist. Faptul că partizanilor li s-au alăturat, după aceea, şi persoane care nu aveau nicio legătură cu legionarii nu este o dovadă că fasciştii afiliaţi acestor grupări ar fi renunţat la idealurile lor totalitare, antidemocratice şi xenofobe, opuse unui sistem parlamentar multipartinic. Până în prezent nu au fost realizate studii de detaliu privind apartenenţa politică a membrilor acestor grupări de partizani, slăviţi nediferenţiat ca pionieri ai luptei pentru democraţie, cei căzuţi din rândul acestora fiind declaraţi în presă, în mod generalizat, ca victime ale comunismului.

Estimările realizate pe baza înregistrărilor făcute de serviciile secrete comuniste arată că cel puţin 63 la sută din cei afiliaţi acestor grupări erau legionari[1]. Referindu-se la raportul prezentat în decembrie 2006 privind regimul comunist în România[2], Alex Mihai Stoenescu, un istoric recunoscut pentru scrierile sale naţionaliste, radicale de dreapta şi ideolog al Partidului Noua Generaţie (P.N.G.) al lui Gigi Becali, preamăreşte aportul legionarilor la lupta contra comunismului. Ca un merit deosebit al raportului este subliniată de Stoenescu tocmai menţionarea aportului legionar, pentru a atrage atenţia asupra faptului că „Legionarii au fost cei mai importanţi luptători anticomunişti şi, dintre toate grupările politice existente, din rândurile lor provin cele mai multe victime ale represiunii comuniste”[3].

Într-o analiză a Raportului asupra comunismului, publicată în *Neue Zürcher Zeitung*, se subliniază, pe bună dreptate, lipsa unei distanţări critice a istoriografiei actuale româneşti tocmai în ceea ce priveşte prezentarea amplorii rezistenţei armate sau descrierea obiectivelor politice ale acestor grupări descrise ca „adunături aleatorii de

[1] William Totok, „Vergangenheitsbewältigung zwischen Mythos und Verharmlosung. Über den bewaffneten antikommunistischen Widerstand in Rumänien“, (Reconsiderarea trecutului între mit şi bagatelizare. Despre rezistenţa armată anticomunista în România), în: *Horch und Guck*, nr. 45, caietul 1/2004, pp. 6-10.

[2] William Totok, „Abrechung mit der Vergangenheit”, (Răfuială cu trecutul), în: *Die tageszeitung (taz*), 20.12.2006, p.10.

[3] Alex Mihai Stoenescu, „Merite ale Raportului Tismăneanu“, în: *Ziua*, 20.01. 2007.

persoane" care „încercau să se sustragă controlului regimului din cele mai diferite motive". Concluziile publicaţiei *Neue Zürcher Zeitung* privind mistificarea şi glorificarea exagerată a rezistenţei armate din România sunt mai mult decât edificatoare: „În lipsa unor manifestări de rezistenţă cu susţinere de masă care ar fi semnalat existenţa unei alternative democratice la sistemul aflat la putere, cum s-a întâmplat în 1956 în Ungaria, 1968 în Cehoslovacia sau în 1980 în Polonia, a avut loc, după încheierea dictaturii comuniste, o reabilitare nemeritată a luptătorilor din rezistenţa armată. Faptul că printre aceştia se găseau şi multe forţe dubioase, ale căror scopuri erau cu totul altele decât democratice, dă o aură suplimentară slăvirii romantice a luptei pentru libertate"[1].

O parte din publicul românesc şi-a însuşit interpretarea morţii lui Moţa şi Marin oferită de Mircea Eliade în anul 1937, conform căreia aceasta reprezintă „*o jertfă mistică pentru creştinism*"[2]. Această imagine cu tendinţe metafizice capătă dimensiuni de natură să nască îngrijorare atunci când un politician ca Gigi Becali declară la televiziune, fără a fi contrazis, că se consideră a fi un urmaş al celor doi luptători în Spania, că le va urma exemplul şi va proteja Europa de comunism[3]. Mitul politic Moţa-Marin se transformă astfel, din nou, dintr-un animal heraldic al celor veşnic axaţi pe trecut într-un simbol operativ şi de luptă.

Faptul că preoţi ortodocşi participă anual la manifestările comemorative în cinstea lui Codreanu, Moţa, Marin şi ale altor legionari sunt simptome suplimentare ale unei tendinţe greşite şi ale unei culturi politice precare. Biserica Ortodoxă, care s-a remarcat în perioada dintre cele două războaie mondiale prin susţinerea directă sau indirectă a legionarismului, s-a exprimat public, după schimbările din 1989, din nou prin declaraţii de simpatie, mai mult sau mai puţin evidente, la adresa unor organizaţii sau politicieni cu tendinţe autoritariste. Cum s-ar putea explica altfel susţinerea unui Gigi Becali

[1] Daniel Ursprung, „Rumänienslange Schatten der Vergangenheit. Der neue Expertenbericht zum kommunistischen Regime lässt viele Fragen offen" (Lungile umbre ale trecutului României. Noul raport al experţilor privitor la regimul comunist lasă multe întrebări deschise), în: *Neue Zürcher Zeitung*, 04.01. 2007.

[2] Mircea Eliade, „Ion Moţa şi Vasile Marin", în: *Vremea*, anul 10, nr. 437, ianuarie 1937, p. 3, cit. după: *Textele 'legionare' şi despre 'românism',*, editat de Mircea Handoca, Cluj-Napoca, 2001, pp. 36-38.

[3] În timpul unei apariţii într-o emisiune a postului de televiziune bucureştean OTV la 22.01.2007.

de către înalţii prelaţi ortodocşi?[1] Atunci când pe o pagină de internet apropiată bisericii sunt publicate scrieri instigatoare, precum cartea din 1913 a lui Nicolae Paulescu *Spitalul, Coranul, Talmudul, Cahalul, Franc-Masoneria*[2], acest lucru nu poate fi explicat prin necesarul de recuperare a publicului interesat de subiecte istorice, al cărui acces la anumite tipărituri era blocat prin cenzură în timpul regimului comunist. Aceeaşi argumentare deficitară a dus la apariţia pe piaţă, la începutul anilor '90, a două ediţii ale traducerii în româneşte a lucrării *Mein Kampf* a lui Hitler[3]. Acestei apariţii editoriale i-a urmat o avalanşă de lucrări fasciste şi revizioniste, situaţie care se menţine până în prezent şi asupra căreia se atenţionează şi în raportul final asupra Holocaustului din România[4], prezentat în anul 2004.

Traducere din limba germană: **Virgiliu Petala**

Summary

After the fall of the communist regime, Romania witnessed many people who voiced certain anti-communist ideological models of the period between the two World Wars. Former far-right "Legionary Movement" members and their post-communist fans pleaded not only for the rehabilitation of historically compromised personalities, such as Corneliu Zelea Codreanu, but also for reconsidering the status of others who actively contributed to the development of Romanian fascism. This includes the Legionaries Ion Moţa and Vasile Marin, who were killed in 1937 during the Spanish Civil War while fighting alongside Franco's troops. This text is an attempt to reconstruct the political biography of the two "martyrs". It further offers a critical description of Moţa and Marin's current perception by neo-legionary and nationalist-fundamentalist groups.

[1] „IPS Pimen - agent electoral pentru Becali", în: *România liberă*, 16.12. 2006.

[2] Nicolae C. Paulescu, *Spitalul, Coranul, Talmudul, Cahalul, Franc-Masoneria*, Bucureşti, 1913. [Pentru ediţia electronică, vezi: www.misiune-ortodoxa.ro (accesat la: 22. 08. 2006)].

[3] Cf., Adolf Hitler, *Mein Kampf*, ediţie în limba română cu o prefaţă de Oliviu Tocaciu, Editura Pacifica, Bucureşti, 1993.

[4] Tuvia Friling, Radu Ioanid, Mihail E. Ionescu, (editori), Comisia Internaţională pentru Studierea Holocaustului în România, *Raport Final*, Iaşi, Polirom, 2005, pp. 339-385.

EMERGENŢA MEMORIEI COLECTIVE A HOLOCAUSTULUI ÎN ROMÂNIA (1944-1947)

Cosmina Guşu

Abundenţa mărturiilor victimelor Holocaustului şi omniprezenţa ceremoniilor comemorative legate de acest eveniment traumatic în spaţiul public actual au influenţat demersul istoric înspre o analiză critică a dinamicii acestor manifestări, altfel spus, spre surprinderea momentelor esenţiale ale emergenţei acestei memorii colective.

Departe de a fi o evoluţie lineară, construcţia memoriei Holocaustului se articulează de-a lungul unui interval care poate fi împărţit în patru secvenţe temporale[1]. Prima coincide cu perioada războiului, când aceste construcţii discursive sunt contemporane cu evenimentele. Urmează o a doua perioadă scurtă, imediat după descoperirea universului concentraţionar, când sunt date publicităţii primele mărturii ale victimelor. Al treilea interval de timp, marcat pe plan internaţional de izbucnirea Războiului Rece, coincide, pe de o parte, cu un reflux al apariţiilor editoriale, iar pe de altă parte cu stabilirea noilor mijloace (în 1953, spre exemplu, se pune piatra de temelie la Paris a Mormântului martirului evreu necunoscut, iar în Israel este votată legea prin care se înfiinţează Institutul „Yad Vashem") prin care se asigură înscrierea evenimentului în memoria colectivă. Odată cu procesul lui Eichman la Ierusalim, care marchează o adevărată turnură în construcţia memoriei genocidului evreilor, asistăm la o modificare a semnificaţiei acestui eveniment perceput de acum înainte în specificitatea sa. Însă abia odată cu sfârşitul anilor '60 şi începutul anilor '70 numărul memoriilor publicate

[1] Relevante în acest sens sunt lucrările semnate de Annette Wieviorka, „From survivor to witness: voices from the Shoah", în: Jay Winter, Emmanuel Sivan (eds.), *War and Remembrance in the Twentieth Century,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999; Zoë Waxman, „Testimony and Representation", în: Dan Stone (ed.), *The Historiography of the Holocaust,* Houndmills, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004. Pentru o analiză a cazului particular francez vezi Annette Wieviorka, *Déportation et génocide.Entre la mémoire et l'oubli,* Paris, Hachette, 1992; *Idem*, „La construction de la mémoire du génocide en France", în: *Le Monde Juif. Revue d'Histoire de la Shoah,* nr. 149, septembrie-decembrie 1993; Damien Mannarino, „La mémoire déportée", în: *Le Monde Juif. Revue d'Histoire de la Shoah,* nr. 162, ianuarie-aprilie 1998.

atinge un nivel considerabil. Ultima etapă, cea actuală, caracterizată printr-un aflux al mărturiilor victimelor, poate fi cel mai bine descrisă prin ceea ce Annette Wieviorka numeşte *l'ère du témoin*[1]*.* Această distincţie între cele patru secvenţe poate fi aplicată şi în situaţia particulară a construcţiei memoriei genocidului evreilor din România, cu singura observaţie că în acest caz avem de-a face cu alte delimitări temporale. Putem distinge astfel între o primă perioadă, cea a războiului, urmată de o scurtă etapă până la instalarea definitivă a puterii comuniste (1944-1947), perioada comunistă şi ultima, după 1989, când se creează premisele asumării şi reevaluării trecutului recent al României.

Pornind de la aceste consideraţii teoretice privind interpretarea memoriei fenomenului generic european, studiul de faţă îşi propune o analiză a modalităţii în care se construieşte memoria Holocaustului în România în perioada imediat postbelică, urmărind, pe de o parte, explorarea principalelor reprezentări discursive ale acestui eveniment traumatic, iar pe de altă parte identificarea mijloacelor prin care se articulează acele practici sociale care contribuie la înscrierea sa în memoria colectivă (ceremonii, comemorări, cu alte cuvinte acele *lieux de mémoire* despre care vorbeşte Pierre Nora[2]). Perioada supusă analizei este circumscrisă unui interval de timp ale cărui limite pot fi stabilite între înlăturarea guvernării antonesciene (23 august 1944) şi instaurarea definitivă a puterii comuniste în România (decembrie 1947). Este vorba despre o scurtă perioadă în care adoptarea unor măsuri cum ar fi abrogarea legislaţiei discriminatorii, redobândirea proprietăţilor confiscate, reintegrarea în vechile structuri profesionale sau judecarea criminalilor de război a putut crea iluzia refacerii vieţii comunitare evreieşti şi revenirii la un regim democratic. În paralel cu adoptarea acestor măsuri – în multe cazuri putând fi observate întârzieri şi limitări în punerea în practică a legislaţiei reparatorii – şi revenirea la vechile structuri democratice, asistăm la tot mai dese tentative ale forţelor comuniste de a-i înlătura pe adversarii politici şi de a acapara întregul spectru al vieţii politice. Numărul redus al lucrărilor care au abordat din perspectiva tematicii propuse această perioadă, precum şi abundenţa surselor sunt tot atâtea motive în favoarea alegerii acestui subiect.

[1] Annette Wieviorka, *L'ère du témoin,* Paris, Hachette, 1998.
[2] Pierre Nora (coord.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1997.

Dezvoltând aceste direcţii de analiză, studiul urmăreşte într-o primă etapă să identifice impactul pe care Holocaustul îl are asupra vieţii evreilor din România (refacerea structurilor comunitare, problema legislaţiei reparatorii, proclamarea Statului Israel, precum şi modificările impuse de noul raport de forţe din planul vieţii politice româneşti) şi, mai ales, în ce măsură punerea în practică a măsurilor discriminatorii afectează modalitatea în care diferitele cercuri evreieşti (Uniunea Evreilor Români, grupările sioniste, Comitetul Democratic Evreiesc) se raportează la comunitatea naţională. Centrată pe interpretarea mărturiilor supravieţuitorilor sub diferitele forme în care acestea au fost înregistrate (memorii, jurnale, articole de presă, interviuri, reportaje), cea de-a doua parte analizează felul în care evreii din România au ales să rememoreze la nivel individual evenimentul traumatic prin care au trecut, precum şi finalitatea pe care aceştia înţeleg să o acorde procesului rememorativ. Cea de-a treia secţiune se articulează în jurul acţiunilor comemorative iniţiate imediat după terminarea conflagraţiei mondiale. Ultima parte urmăreşte să identifice cum, şi, mai ales, în ce măsură societatea românească ia act de soarta excepţională a comunităţii evreieşti.

Înainte însă de a aborda palierele interpretative propuse, sunt necesare unele clarificări terminologice privind accepţiunea în care înţeleg să folosesc noţiunea de *Holocaust,* oricât de restrictivă şi selectivă ar fi o definiţie, niciuna – după cum remarca Yehuda Bauer – neputând vreodată să acopere întreaga complexitate a evenimentelor definite[1]*.* După 1989, în spaţiul istoriografic românesc au existat mai multe dezbateri privind folosirea unor termeni diferiţi pentru definirea aceluiaşi fenomen istoric – exterminarea evreilor europeni. Am optat pentru definiţia acceptată de membrii Comisiei Internaţionale pentru Studierea Holocaustului din România, potrivit căreia: „Holocaustul reprezintă persecuţia şi anihilarea sistematică, statal-organizată, a populaţiei evreieşti europene de către Germania nazistă, aliaţii şi colaboratorii ei, între anii 1933-1945. Evreii au fost principalele victime, fiind ucişi 6 milioane dintre ei; populaţia romă şi sinti, persoane cu handicap mintal sau fizic, cât şi polonezi au fost, de asemenea, ţinta politicii de distrugere sau decimare din motive

[1] Yehuda Bauer, *Rethinking the Holocaust,* New Haven, Yale University Press, 2002, p. 8.

rasiale, etnice sau naţionale”[1]. În acelaşi timp, comisia a evidenţiat particularităţile „capitolului românesc” al Holocaustului care a presupus: deportarea şi exterminarea sistematică a majorităţii evreilor din Basarabia şi Bucovina, precum şi a unor evrei din alte zone ale României în Transnistria; uciderea evreilor români şi a celor locali în Transnistria; execuţii ale evreilor în timpul pogromurilor din Dorohoi, Bucureşti, Iaşi; discriminarea evreilor din Vechiul Regat, Banat şi sudul Transilvaniei care a presupus: exproprierea bunurilor, concedierea de la locurile de muncă, evacuarea forţată, munca obligatorie; deportarea evreilor din nordul Transilvaniei în lagărele de exterminare naziste. Date fiind aceste distincţii terminologice, studiul analizează atât modalitatea în care a fost rememorat fenomenul generic european, cât şi felul în care se construieşte memoria cazului particular românesc.

Pentru realizarea acestui studiu au fost folosite mai multe categorii de surse.

În primul rând, lucrarea este centrată pe analiza prioritară a memoriilor şi jurnalelor victimelor evreieşti publicate în intervalul 1944-1947[2]. Deşi studiul nu presupune o cercetare comparativă, referinţa la unele mărturii publicate ulterior intervalului de timp studiat s-a dovedit a fi necesară, astfel încat nu am exclus din analiza interpretativă lucrările (jurnale, memorii, interviuri) publicate în special după 1989. Nu în ultimul rând am utilizat interviurile pe care le-am realizat cu supravieţuitori evrei ca parte a proiectului de istorie orală derulat de Institutului Naţional pentru Studirea Holocaustului.

O a doua categorie de surse este reprezentată de presa de după 1944. Aici trebuie făcută distincţia între publicaţiile evreieşti (apar în acest interval de timp alături de vechi periodice a căror tipărire a fost

[1] Comisia Internaţională pentru Studierea Holocaustului din România, *Raport final,* Iaşi, Editura Polirom, 2005, p. 387.

[2] Unele dintre aceste publicaţii au fost republicate după 1989. Vezi în acest sens Matatias Carp, *Cartea neagră: suferinţele evreilor din România, 1940-1944,* Bucureşti, Editura Socec, 1946-1948, 3 vol. (republicată la Bucureşti, Editura Diogene, 1996); Arnold Dagani, *Groapa este în livada cu vişini,* Bucureşti, Editura Socec, 1947 (republicată la Bucureşti, Editura Hasefer, 2004); F. Brunea-Fox, *Oraşul măcelului. Jurnalul rebeliunii şi al crimelor legionare,* Bucureşti, 1944 (a fost republicată întâi la Editura A.P.P. în 1991 cu numeroase greşeli de editare şi mai apoi la Editura Hasefer, în 1997, cu o prefaţă de Zigu Ornea).

interzisă în timpul regimului antonescian,noi publicaţii)[1] şi presa românească (şi în acest caz operează distincţia între publicaţiile cu o îndelungată tradiţie în spaţiul mediatic românesc – cum este cazul ziarului *Universul* – şi noile periodice a căror apariţie se datorează conjuncturilor politice de după război – am în vedere în special oficiosul Partidului Comunist Român, *Scânteia*).

O ultimă categorie de surse primare cercetate o reprezintă documentele de arhivă[2]. Un rol important l-au avut şi colecţiile de

[1] Odată cu instaurarea şi consolidarea guvernării antonesciene sunt suprimate ultimele organe de presă evreieşti. Singura publicaţie evreiască care a avut o existenţă ceva mai îndelungată a fost săptămânalul sionist *Renaşterea Noastră* (după ce a fost suspendat la sfârşitul anului 1941, reapare pentru scurtă vreme la începutul anului 1942). De asemenea, tot în perioada războiului este publicat *Almanahul Evreiesc pe anul ebraic 5704 (1943-1944).* Singura publicaţie evreiască apărută în această perioadă (februarie 1942-aprilie 1944) a fost *Gazeta evreiască,* organul Centralei Evreilor din România. După 23 august 1944, pe lângă vechile publicaţii evreieşti din perioada interbelică (*Curierul Israelit, Mântuirea, Renaşterea Noastră, Neamul evreesc*) apar nume noi cum ar fi: *Viaţa evreiască, Unirea* (Organul Comitetului Democratic Evreiesc), *Haoved Haţioni*, *Răspântia.* Pentru o analiză a presei centrale evreieşti de după 23 august 1944 vezi Hary Kuller, *Presa evreiască bucureşteană 1857-1994,* Bucureşti, Editura Hasefer, 1996.

[2] O menţiune specială trebuie acordată Anchetei Congresului Mondial Evreiesc. Secţiunea din România desfăşurată în 1945 la nivelul întregii ţări sub numele de „Dosarul suferinţelor unei familii evreieşti. Anchetă generală printre evreii din România. Material pentru Conferinţa de pace". Ancheta, totalizând mii de fişe, se găseşte în arhiva Centrului pentru Studiul Istoriei Evreilor din România, Fond III CME. Zeci de ani arhiva a fost depozitată în subsolul redacţiei *Revistei Cultului Mozaic,* de unde a fost descoperită de istoricul dr. Lya Benjamin*.* Ancheta cuprinde informaţii importante privind datele personale şi familia declarantului, ca şi o descriere a suferinţelor prin care acesta a trecut: arestări, jaf, maltratări, măsuri speciale în timpul ostilităţilor contra URSS, regimul muncii obligatorii, consecinţele acţiunii de românizare, evenimentele din timpul pogromurilor de la Bucureşti şi Iaşi, deportarea în Transnistria. Documentele cuprinse în această arhivă constituie prin urmare o sursă importantă pentru cercetarea Holocaustului din România şi pentru analizarea felului în care supravieţuitorii măsurilor discriminatorii şi exterminatorii adoptate de autorităţile române în timpul celui de-al Doilea Război Mondial au ales să rememoreze evenimentele tragice prin care trecuseră. Informaţiile cuprinse în acest fond de arhivă se dovedesc cu atât mai valoroase cu cât mărturiile supravieţuitorilor au fost culese imediat după terminarea războiului. Având în vedere amploarea informaţiilor cuprinse în aceste documente, am considerat că pentru interpretarea lor este necesar un studiu separat, drept pentru care nu le-am inclus printre sursele pe baza cărora a fost redactată această lucrare.

documente editate de Lya Benjamin privind legislaţia antievreiască (1940-1944)[1] şi de Lucian Nastasă privind evreii din România în intervalul 1945-1965[2].

Impactul acţiunilor represive asupra comunităţii evreieşti

Înlăturarea regimului Antonescu după 23 august 1944 dezvăluie traumele cu care se confruntă comunitatea evreiască din România. Pe lângă pierderile de vieţi omeneşti, întreaga populaţie evreiască a fost afectată de punerea în practică a unei legislaţii discriminatorii care le-a interzis evreilor dreptul la proprietate, dreptul la muncă, studii, asistenţă socială şi medicală. Prin urmare, putem vorbi de o societate profund marcată de anii războiului. Nu e mai puţin adevărat că – afirmaţie valabilă pentru evreii din Vechiul Regat şi sudul Transilvaniei – pe tot parcursul războiului au putut fi menţinute acele organisme sociale (comunităţi locale, secţii de asistenţă socială şi medicală, unităţi de învăţământ, instituţii de cult) care asigură menţinerea coeziunii comunitare şi determină reperele construcţiei unei memorii colective a genocidului. Sunt în deplin acord cu observaţia istoricului Annette Wieviorka potrivit căreia „ar fi anacronic să se pună problema impactului genocidului asupra acestei comunităţi doar în termeni de memorie”[3]. Pornind de la analiza problemelor majore cu care se confrunta comunitatea evreiască din Franţa imediat după terminarea războiului, istoricul francez subliniază că a rememora în acest caz presupune gestionarea problemelor cauzate de distrugere.

Din această perspectivă trebuie să se ţină cont de particularitatea cazului românesc. Profund afectată de aplicarea măsurilor discriminatorii şi exterminatorii, comunitatea evreiască din România de după al Doilea Război Mondial rămâne totuşi una dintre cele mai mari din Europa. Înainte de război, potrivit recensământului general al populaţiei din 1930, comunitatea evreiască din România număra

[1] Lya Benjamin (ed.), *Evreii din România între anii 1940-1944. Legislaţia antievreiască*, vol. I, Bucureşti, Editura Hasefer, 1993.

[2] Lucian Nastasă (coord.), *Minorităţi etnoculturale. Mărturii documentare. Evreii din România (1945-1965),* Cluj, Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, 2003.

[3] Annette Wieviorka, Déportation et génocide. Entre la mémoire et l’oubli, p. 336.

756 930 de membri[1]. Nu se cunoaşte cu exactitate numărul evreilor din România care au pierit în timpul Holocaustului, diferitele interpretări istoriografice variind în funcţie de luarea în calcul a mai multor variabile: desele schimbări teritoriale, emigrarea unor evrei în U.R.S.S. la începutul războiului, venirea în ţară a unor evrei deportaţi în diferite lagăre[2].

Problemele numeroase cu care se confruntă populaţia evreiască au impus imediat reorganizarea structurilor comunitare. Cum în anii războiului Federaţia Uniunilor de Comunităţi Evreieşti fusese dizolvată şi înlocuită cu Centrala Evreilor din România, se impunea de urgenţă alegerea unui for de conducere al comunităţii. Prin urmare, în septembrie 1944 se organizează Consiliul General Evreiesc ca for reprezentativ pentru întreaga etnie evreiească sub conducerea liderului istoric al comunităţii evreieşti, Wilhelm Filderman[3]. Având în vedere provocările cu care se confruntă populaţia evreiască (starea de sănătate precară, lipsa locuinţelor şi a

[1] *Recensământul general al populaţiei României din 29 decembrie 1930,* publicat de Sabin Manuilă, vol. II, Bucureşti, Tip. Monitorul Oficial, 1938, pp. LXXXIV-LXXXV.

[2] Vezi în acest sens Bernard Wasserstein, *Dispariţia diasporei. Evreii din Europa începând cu 1945,* Iaşi, Editura Polirom, 2000, p. 6. Potrivit lui Bernard Wasserstein, populaţia evreiască din România pentru anul 1946 număra 420.000 de membri faţă de 850.000 în 1937.Pentru o analiză a principalelor coordonate sociale şi demografice ale populaţiei evreieşti din România după Holocaust vezi Liviu Rotman, *Evreii din România în perioada comunistă 1944-1965,* Iaşi, Editura Polirom, 2004. În opinia sa, în urma analizei comparate a informaţiilor oferite de alte statistici, cifra oferită de Bernard Wasserstein pare supradimensionată. Potrivit lui Liviu Rotman populatia evreiască din România număra după război doar 353.000 de membri (vezi în acest sens Liviu Rotman, „Romanian Jewry: The First Decade After the Holocaust", în: Randolph L. Braham (ed.), *The Tragedy of Romanian Jewry,* New York, Columbia University Press, 1994, p. 287). Potrivit unei alte estimări, în 1946 numărul evreilor din România, la suprafaţa antebelică a ţării se ridica la 372.000 {Lucian Nastasă, „Studiu introductiv", în: Lucian Nastasă (coord.), *Minorităţi etnoculturale. Mărturii documentare. Evreii din România (1945-1965),* p. 17}.

[3] Prin Decretul-lege nr. 3415 din 16 decembrie 1941, pentru dizolvarea Federaţiei Uniunilor de Comunităţi Evreieşti din ţară şi înfiinţarea Centralei Evreilor din România, aceasta din urmă devine singurul for autorizat să reprezinte interesele colectivităţii evreieşti. Potrivit acestui decret toate comunităţile şi instituţiile evreieşti de interes obştesc trec sub conducerea directă a Centralei Evreilor. În fapt, aceasta devine o instituţie subordonată intereselor de stat (vezi Lya Benjamin, *op. cit.,* doc. 53, p. 178).

mijloacelor financiare, rezolvarea problemelor legate de orfanii de război, revenirea în ţară a supravieţuitorilor, refacerea unităţilor de învăţământ), Consiliul General Evreiesc va iniţia o serie de memorii adresate autorităţilor statului român care reflectau starea generală a populaţiei evreieşti şi principalele ei revendicări.

Deşi statul român a acţionat în sensul recunoaşterii egalităţii civice şi al abrogării legislaţiei discriminatorii adoptate în timpul guvernării antonesciene, el a tergiversat aplicarea imediată a unor măsuri care vizau reintegrarea în muncă a evreilor, redobândirea proprietăţor confiscate sau acordarea asistenţei sociale[1]. Toate aceste oscilaţii în aplicarea unei legislaţii reparatorii, precum şi suferinţele îndurate în anii războiului vor afecta modalitatea în care diferitele cercuri evreieşti se raportează faţă de comunitatea naţională. La acestea se mai adaugă şi acţiunea forţelor comuniste de a acapara toate sferele vieţii economice, sociale şi politice, demers de natură a îngrijora membrii comunităţii evreieşti, având în vedere orientarea socio-profesională a acestora. E adevărat că unii dintre evrei vor îmbrăţişa soluţia comunistă, dar, pentru marea majoritate a membrilor comunităţii evreieşti din România, emigrarea în Palestina (mai târziu Israel) devine principala opţiune.

Prin urmare, numai înţelegând răspunsurile diferite pe care cercurile evreieşti le dau problemelor grave generate de trauma Holocaustului şi noilor provocări determinate, pe de o parte, de posibilitatea fomării unui stat propriu, iar pe de alta parte de spectrul ameninţării comuniste, pot fi stabilite finalităţile procesului rememorativ. Pot fi identificate cel puţin trei asemenea tipuri:

1) O finalitate morală. În acest caz, scopul dezvălurii trebuie să fie aducerea la cunoştinţa lumii civilizate, inclusiv a poporului român, a atrocităţilor săvârşite. 2) O finalitate materială. De această dată, obiectivul urmărit este prinderea şi pedepsirea criminalilor de război, repunerea în drepturi şi despăgubirea populaţiei evreieşti. 3) O finalitate politică. Cum măsurile discriminatorii şi crimele comise împotriva populaţiei evreieşti au pus sub semnul îndoielii posibilitatea

[1] Pentru o analiză detaliată a provocărilor social-economice cu care se confruntă populaţia evreiască din România după război şi a principalelor aspecte vizând aplicarea legislaţiei reparatorii vezi Liviu Rotman, *Evreii din România în perioada comunistă 1944-1965,* pp. 61-72; Hildrun Glass, „Viaţa evreiască din România după catastrofă. Ajutoare petnru supravieţuire şi despăgubiri", în: *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae,* vol. VI, Bucureşti, Editura Hasefer, 2001.

integrării în comunitatea naţională, singura soluţie era emigrarea în Israel. Dacă primele două tipuri pot fi întâlnite atât în cazul grupărilor integraţioniste (Uniunea Evreilor Români), cât şi în ceea ce priveşte diferite cercuri sioniste, ultima categorie stabileşte diferenţa între modalităţile prin care organizaţiile evreieşti se raportează la comunitatea naţională românească. Spre deosebire de cei care optau pentru „realizarea în fapt a condiţiilor de viaţă egale cu toţi locuitorii din România", fără a exclude posibilitatea îndeplinirii unor revendicări de ordin naţional, pentru sionişti singura soluţie imaginată era emigrarea în *Eretz Israel*.

Mărturiile supravieţuitorilor. Rememorarea fenomenului traumatic la nivel individual

Primele mărturii ale victimelor apar imediat după înlăturarea guvernării antonesciene de la putere, înainte de întoarcerea tuturor deportaţilor în ţară şi cu mult înainte de terminarea războiului. Spre exemplu, încă din primul număr din septembrie 1944 al publicaţiei *Curierul Israelit* (organul Uniunii Evreilor Români) putea fi citită mărturia unui supravieţuitor al lagărului de la Berezovka[1]. De asemenea, aceeaşi publicaţie prezintă pentru prima dată într-o formă detaliată ansamblul acţiunilor desfăşurate de conducerea comunităţii evreieşti ca răspuns în faţa măsurilor represive iniţiate şi puse în practică de autorităţile române[2], precum şi o listă a principalelor legi discriminatorii îndreptate împotriva evreilor din România[3].

Nu e mai puţin adevărat că mărturii privind ansamblul măsurilor luate împotriva comunităţii evreieşti (românizarea bunurilor, munca forţată, pogromul de la Bucureşti, pogromul de la Iaşi, deportările în Transnistria) sunt consemnate încă din timpul derulării faptelor. Este

[1] „Mărturii asupra vieţii şi morţii în lagărul de la Berezovka", în: *Curierul Israelit,* an XXXIV, seria II, nr. 1, 17 septembrie 1944, p. 3.

[2] „Lupta noastră în timpul prigoanei. Asasinate şi jafuri săvârşite sub guvernarea legionară", în: *Curierul Israelit,* an XXXIV, seria II, nr. 1, 17 septembrie 1944, p. 3. În paginile ziarului, pe parcursul mai multor numere, va fi publicat un serial intitulat „Jertfele noastre în timpul prigoanei legionare. Asasinate şi jafuri săvârşite sub guvernarea legionară".

[3] „Exproprierile urbane şi rurale. Măsurile de drept luate împotriva evreilor de la 9 August 1940 până la 23 August 1944", în: *Curierul Israelit,* an XXXIV, seria II, nr. 1, 17 septembrie 1944, p.3.

vorba de o serie de jurnale, unele dintre acestea fiind imediat publicate în intervalul 1944-1947. Am în vedere două jurnale, primul privind deportarea în Transnistria,semnat de Arnold Dagani, iar cel de-al doilea despre pogromul de la Bucureşti semnat de reporterul F. Brunea-Fox. Celelalte – mă refer în acest caz la lucrările semnate de Mihail Sebastian[1], Emil Dorian[2], Miriam Korber-Bercovici[3] şi B. Brănişteanu[4] – vor trebui să aştepte căderea regimului comunist din România pentru a putea fi publicate, multe dintre acestea urmând, cel mai adesea, un traseu nu lipsit de sinuozităţi.

Nu trebuie trecut totuşi cu vederea faptul că, deşi avem de-a face cu un număr considerabil de mărturii publicate începând cu toamna lui 1944 – ceea ce este în măsură să înlăture un loc comun privind refuzul supravieţuitorilor de a vorbi despre suferinţele îndurate – tot atât de adevărat este că unele dintre victime au preferat să uite tragicele evenimente prin care tocmai trecuseră. Motivele în acest caz sunt cât se poate de diferite. O anumită rezervă privind imposibilitatea celor din jur de a accepta gravitatea evenimentelor

[1] Mihail Sebastian, *Jurnal 1935-1944,* Bucureşti, Editura Humanitas, 1996. Din 1961, cele nouă caiete de jurnal se aflau în proprietatea fratelui mai mic al autorului, Andrei Benu Sebastian. Publicarea integrală a jurnalului la Editura Humanitas în 1996 a fost posibilă datorită efortului depus de grupul de intelectuali care au constituit Fundaţia „Mihail Sebastian" şi care i-au convins pe membrii familiei să dea publicităţii manuscrisul. Prin intermediul lui Leon Volovici, o copie a manuscrisului a ajuns în ţară.

[2] Emil Dorian, *Jurnal din vremuri de prigoană 1937-1944,* Bucureşti, Editura Hasefer, 1996. După moartea lui Emil Dorian, soţia sa a transportat cele 24 caiete manuscris ale jurnalului în locuinţa şef-rabinului României, Moses Rosen. De aici, printr-un fericit concurs de împrejurări, caietele au ajuns mai întâi în Israel şi de aici în Statele Unite la fiica scriitorului, Margareta Dorian. Jurnalul anilor 1937-1944 a apărut mai întâi în Statele Unite, în 1982, într-o ediţie în limba engleză, sub titlul *The Quality of Witness* (Calitatea de martor). Ediţia românească originală a fost publicată de Editura Hasefer în 1996.

[3] Miriam Korber-Bercovici, *Jurnal de Ghetou. Djurin, Transnistria, 1941-1943,* Bucureşti, Editura Kriterion, 1995. Jurnalul a fost adus în ţară de mama autoarei odată cu repatrierea familiei din Transnistria. Mult timp Miriam Korber-Bercovici nu a ştiut nimic despre existenţa jurnalului, aflând abia în 1967 că acesta a fost salvat. Doar după 1989 a putut să fie publicat. Pentru traseul jurnalului vezi interviul realizat de Cosmina Guşu aflat în Arhiva Institutului Naţional pentru Studierea Holocaustului din România „Elie Wiesel" (de acum înainte AINSHR-EW).

[4] B. Brănişteanu, *Jurnal,* 3 vol., Bucureşti, Editura Hasefer, 2003. Jurnalul, salvat de o nepoată a autorului, se află în prezent în arhiva Institutului Yad Vashem din Ierusalim.

narate a jucat în anumite situaţii un rol hotărâtor. Este cazul lui Miriam Korber-Bercovici, potrivit căreia „oamenii nu vor să audă poveşti de groază”[1]. În alte situaţii, imposibilitatea de a reda în limbajul comun experienţa anilor deportării a fost factorul determinant. Iată, spre exemplu, ce spune Solomon Rauth, deportat împreună cu familia din Suceava în lagărul din comuna Lucineţ (Transnistria): „Să ştiţi că în general nu poţi să povesteşti aşa tot, doar câte un aspect. E de necrezut. De exemplu, nu poţi să crezi că cineva ia un copil din scutece şi îl rupe. Ce forţă trebuie să ai în mâini ca să poţi să faci aşa ceva. Eu am încercat să fac treaba asta cu un pui, să-l rup, că nu mai reuşeam să-l tai şi n-am reuşit.”[2] Pornind de la observaţia că mulţi supravieţuitori au afirmat imposibilitatea de a depune mărturie asupra tuturor aspectelor experienţei concentraţionare, istoricul francez Annette Wieviorka scoate în evidenţă că, în acest caz, putem vorbi de limite ale exprimabilului – *des limites du dicible.* Aceste rezerve pot avea cele mai diverse motivaţii şi nu sunt întâlnite la toţi martorii. Cel mai adesea aceştia împărtăşesc sentimentul că, de multe ori, cuvintele nu reuşesc să redea întru totul încercările prin care au trecut[3].

Unul din cele mai des invocate argumente pentru a justifica neputinţa de a vorbi în perioada imediat postbelică despre cele întâmplate este suferinţa pe care rememorarea acelor evenimente i-o provoacă martorului. Poate fi amintită aici mărturia lui Leonard Zăicescu despre pogromul de la Iaşi din vara anului 1941: „Multă vreme m-am străduit să nu mă apropii nici cu gândul de imaginile acestea de coşmar care mi-au marcat viaţa! Doar amintindu-mi-le simţeam că mă prăbuşesc în hău.”[4] Aceeaşi observaţie şi în cazul lui Liviu Beris: „Să ştiţi că la noi în familie a fost o perioadă în care nimeni nu vorbea despre ce a fost, parcă ar fi fost o înţelegere: căutam cu toţii să uităm – poate că era o tendinţă spre confort psihic, nu mai voiam să ne aducem aminte... De exemplu, mulţi n-o să vă poată da un astfel de interviu din acest motiv, fiindcă se consumă foarte mult... Când te gândeşti că numai datorită faptului că te-ai

[1] Vezi interviul realizat de Cosmina Guşu (AINSHR-EW).

[2] Interviu realizat de Cosmina Guşu (AINSHR-EW).

[3] Annette Wieviorka, Déportation et génocide. Entre la mémoire et l’oubli, pp. 176-182.

[4] Leonard Zăicescu, *Cu trenul expres spre moarte. Din mărturiile unui supravieţuitor,* Bucureşti, Editura Institutului Naţional pentru Studierea Holocaustului din România „Elie Wiesel”, 2007, p. 10.

născut evreu ai fost deportat şi a trebuit să treci prin toate prin care am trecut..."[1]

Un caz aparte îl reprezintă Matei Gall, membru al Partidului Comunist Român. Arestat şi, mai apoi, condamnat în 1941 de către Tribunalul Militar din Timişoara la trei ani de închisoare, este transferat la închisoarea din Caransebeş unde i-a întâlnit pe unii dintre cei mai importanţi membri ai Partidului Comunist, printre care se numărau Gheorghe Gheorghiu-Dej, Chivu Stoica, Emil Bodnăraş, Nicolae Ceauşescu. În septembrie 1942 este deportat împreună cu un grup de 85 de deţinuţi evrei comunişti în Transnistria – lagărul Vapniarka, de unde va fi mutat în toamna lui 1943 în închisoarea de la Râbniţa. În noaptea de 18 spre 19 martie 1944 aici are loc un masacru, Matei Gall numărându-se printre puţinii supravieţuitori. Imediat după întoarcerea sa în ţară va acorda o serie de interviuri publicate în presă în care vorbeşte pe larg despre perioada deportării şi masacrul de la Râbniţa[2]. Începând cu anii 1950 debutează, după cum singur mărturiseşte, etapa „terorii autobiografiilor": faptul că era unul dintre puţinii supravieţuitori a fost de natură a atrage suspiciunea autorităţilor comuniste privind o eventuală colaborare a sa cu autorităţile fasciste. În fiecare săptămână trebuia să redacteze o nouă biografie în speranţa descoperirii unor neconcordanţe. Întrebarea care se ascundea în spatele acestor iniţiative era cum de a rămas în viaţă[3]?

Cu toate acestea, imediat după înlăturarea regimului antonescian şi stabilirea cadrelor instituţionale marcând revenirea la normalitate, mulţi dintre supravieţuitorii evrei au dorit să vorbească despre

[1] Institutul Român de Istorie Recentă, *Holocaustul evreilor români. Din mărturiile supravieţuitorilor,* Iaşi, Editura Polirom, 2004, pp. 216-217. Vezi în acelaşi sens şi mărturia lui Ietti Leibovici, deportată împreună cu părinţii din Vatra Dornei în lagărul Peciora (Transnistria): „Aveam nişte prietene mai apropiate, cu care am avut o discuţie, eu ştiu, la o ocazie anume, ceva, dar prea puţin. Chiar şi acum, dacă am stat de vorbă cu dumneavoastră, totul a fost aşa într-un rezumat. Nu, nu pot, cel puţin eu nu pot să vorbesc despre episoadele astea din viaţa mea" (interviu realizat de Cosmina Guşu, AINSHR-EW).

[2] „Masacrul de la Râbniţa: 18 martie 1944", în: *Buletinul Apărării Patriotice,* seria II, an 1, nr. 1, 20 martie 1945. p. 4, 5; „Masacrul de la Râbniţa", în: *Apărarea,* an II, nr. 33, 17 martie 1947, p. 6; „Râbniţa cimitirul luptătorilor pentru libertatea României", în: *România liberă,* an II, nr. 21, 5 septembrie 1944, p. 3.

[3] Vezi în acest sens interviul realizat de Cosmina Guşu în: AINSHR-EW şi Matei Gall, *Eclipsa,* Bucureşti, Editura DU Style, 1997, pp. 312-328.

experienţele şi traumele suferite în urma aplicării măsurilor discriminatorii şi exterminatorii iniţiate de autorităţile române. O dovedesc numeroasele documente din epocă, fie că vorbim de jurnale (am în vedere cele două lucrări menţionate anterior), memorii[1], interviuri, reportaje, mărturii publicate în presa vremii. De multe ori, autorii acestor lucrări intră pe terenul rezervat de regulă istoricilor, publicând în cadrul lucrării numeroase documente în sprijinul celor afirmate. Din acest punct de vedere se remarcă lucrarea în trei volume semnată de Matatias Carp, *Cartea Neagră,* subintitulată *Suferinţele evreilor din România în timpul dictaturii fasciste.* După cum mărturiseşte autorul, o parte din documentele pe care se sprijină lucrarea provin din arhiva Federaţiei Uniunilor de Comunităţi Evreieşti, documente pe care acesta, în calitatea sa de secretar general al Federaţiei, le-a putut sustrage înainte de instalarea Centralei Evreilor. Exemplul său nu este însă unul singular, acest aspect putând fi întâlnit şi în lucrările semnate de S. C. Cristian şi I. Ludo.

Având în vedere particularitatea Holocaustului din România care a presupus exproprierea bunurilor şi evacuarea forţată[2], utilizarea evreilor de sex masculin la muncă obligatorie[3], execuţii masive în timpul pogromurilor din Bucureşti[4] şi Iaşi[1], deportarea şi exterminarea

[1] Marius Mircu, *Pogromul de la Iaşi (29 iunie 1941)*, Bucureşti, Editura Glob, 1945; Marius Mircu, *Pogromurile din Bucovina şi Dorohoi*, Bucureşti, Editura Glob, 1945; Marius Mircu, *Pogromurile din Basarabia şi alte câteva întâmplări: contribuţii la istoria încercării de exterminare a evreilor*, Bucureşti, Editura Glob, 1947; S.C. Cristian, *Patru ani de urgie: notele unui evreu din România*, Bucureşti, Editura Timpul, 1945; I. Ludo, *Din ordinul cui?*, Bucureşti, Editura „Răspântia", 1947.

[2] T. Semilian, „Cum s-a făcut «românizarea» industriei comerţului. Un bilanţ al acţiunii de înlăturare a evreilor din viaţa economică", în: *Curierul Israelit,* an XXXIV, seria II, nr. 3, 1 octombrie 1944, p.6; „Cum au fost lăsate pe drumuri bătrânele pensionare de la azilul Elisabetheu", în: *Mântuirea,* an IV, seria III, nr. 7, 15 octombrie 1944, p. 4; „Şi medicii din spitalele evreieşti au ceva de spus", în: *Mântuirea,* an XIV, seria III, nr. 11, 12 noiembrie 1944, p. 1.

[3] Vezi în acest sens „Zile şi nopţi în detaşamentele exterioare", în: *Curierul Israelit,* an XXXIV, seria II, nr. 3, 1 octombrie 1941, p. 3; Isaia Răcăciuni, „Zăpada", în: *Neamul Evreesc,* an XXXVII, nr. 6, 13 noiembrie 1944, p.1.

[4] F. Brunea-Fox, „Rasism şi creştinism. Cel mai ieftin cobai – evreul", în: *Mântuirea,* an IV, seria III, nr. 16, 16 decembrie 1944, pp. 1-3; I. Rosenberg-Florin, „Noi ţinem minte", în: *Viaţa evreească,* an III, nr. 73, 19 ianuarie 1946, p. 1; „Când bestiile legionare domneau...", în: *Neamul evreesc,* an XXXVII, nr. 8, 8 decembrie, p. 4.

sistematică a majorităţii evreilor din Basarabia şi Bucovina[2], precum şi din alte zone ale României în Transnistria se poate spune că primele mărturii ale supravieţuitorilor evrei acoperă toate aceste dimensiuni.

În ceea ce priveşte deportarea evreilor din nordul Transilvaniei în lagărele de exterminare naziste şi, în general, reprezentarea fenomenului generic european, primele mărturii apar odată cu descoperirea centrelor de exterminare de către trupele aliate şi întoarcerea celor deportaţi. Deşi acoperă o gamă variată de subiecte – de la revolta evreilor din ghetoul din Varşovia şi descrierea drumului până în lagărele de exterminare, până la prezentarea ororilor săvârşite în aceste centre – aceste memorii au o pondere redusă în ansamblul mărturiilor publicate în intervalul 1944 -1947[3].

Având în vedere varietatea subiectelor abordate şi a experienţelor trăite, este foarte greu de identifcat o structură-tip comună tuturor acestor mărturii, cu atât mai mult cu cât aceste naraţiuni diferă între

[1] „Cum şi de cine a fost conceput monstruosul pogrom de la Iaşi", în: *Mântuirea* an IV, seria III, nr. 8, 21 octombrie 1944, p. 4; „Iaşul este sortit să poarte pe zidurile lui amprentele unui masacru atât de odios", în: *Mântuirea* an IV, seria III, nr. 14, 2 decembrie 1944, p. 3;

[2] „Mărturie asupra vieţii şi morţii în lagărul de la Berezovka", în: *Curierul Israelit,* an XXXIV, seria II, nr. 1, 17 septembrie 1944, p. 3; „Martiriul evreilor porniţi spre Transnistria", în: *Mântuirea*, an IV, seria III, nr. 4, 27 septembrie 1944, p. 4; „Un strigăt de groază din iadul Transnistriei, de pe vremea deportărilor asasine", în: *Mântuirea,* an IV, seria III, nr. 5, 4 octombrie 1944, p. 2; „Primii martiri ai teroarei hitleriste-antonesciene: evreii din Cernăuţi", în: *Mântuirea,* an IV, seria III, nr 12, 18 noiembrie 1944, p. 4; „De cine şi cum au fost concepute „Lagărele morţii", în: *Mântuirea,* an IV, seria III, nr. 13, 26 noiembrie 1944, p. 6; „Revelionul de la Verhovca – Transnistria", în: *Viaţa evreească,* an III, nr. 72, 12 ianuarie 1946, p. 2.

[3] Vezi în acest sens „Dezastrul evreimii din Ungaria", în: *Mântuirea,* an XIV, seria III, nr. 10, 4 noiembrie 1944, p. 4; „Cum a luat sfârşit viaţa evreească la Budapesta", în: *Mântuirea,* an IV, seria III, nr. 11, 12 noiembrie 1944, p. 4; „Rezistenţa eroică a evreimii din ghettouri", în: *Mântuirea*, an IV, seria III nr. 20, 13 ianuarie 1945, pp. 1-2; „Evrei salvaţi din lagărele morţii de la Auschwitz au sosit în capitală", în: *Mântuirea,* an IV, seria III, nr. 28, 9 martie 1945, p. 4; Alma Allalonf, „Auschwitz: o zi în lagărul de nimicire", în: *Mântuirea,* an IV, seria III, nr. 37, 8 iunie 1945, pp. 1-2; „Într-un lagăr din Italia", în: *Mântuirea,* an V, seria III, nr. 52, 23 septembrie 1945, p. 3; Benczel Adalbert, „Memoriile unui deportat. Bergen-Belsen-Theresienstadt. De la ghettoul din Ardeal la camera de gaze din lagărele hitleriste", în: *Mântuirea,* an V, seria III, nr. 56, 21 octombrie 1945, p. 3; „Cum au fost deportaţi evreii din Transilvania", în: *Neamul evreesc,* an XXXVII, nr. 1, 2 octombrie 1944, p. 2.

ele ca întindere şi cuprindere: de la surprinderea unui singur eveniment marcant[1], până la descrierea amplă a măsurilor discriminatorii. Dacă putem identifica un element comun acestor prime mărturii, acesta este accentul pus pe relatarea detaliată a faptelor – cel mai adesea în desfăşurarea lor cronologică –, prezentarea locurilor de detenţie şi a măsurilor represive. Prin urmare, aceste prime evocări sunt mult mai exacte sub aspectul derulării evenimentelor, autorii, după cum ei înşişi recunosc, căutând să se concentreze pe relatarea cât mai obiectivă a experienţelor trăite, evitând folosirea figurilor de stil sau a adjectivelor[2]. Din acest punct de vedere, pornind de la distincţiile operate de Samuel Hynes, putem conchide că mărturiile publicate în intervalul 1944 -1947 sunt mai mult descriptive, decât reflexive. Potrivit acestuia, două elemente pot fi identificate în modul de redactare a mărturiilor supravieţuitorilor, şi anume ceea ce el numeşte *immediacy* şi *reflection.* Cu cât momentul înregistrării este mai apropiat de săvârşirea evenimentului, cu atât primul element, *immediacy*, devine pregnant. Şi invers, cu cât actul rememorării se petrece la o distanţă mai mare de timp faţă de evenimentele rememorate, accentul se deplasează de la simpla descriere a faptelor, la interpretarea şi analizarea acestora. În acest caz, pe lângă ceea ce s-a întâmplat, autorul caută să desluşească semnificaţia evenimentelor, precum şi în ce măsură acestea au avut o influenţă asupra conduitei sale ulterioare[3]. Mai mult, în cazul mărturiilor publicate după un interval mai mare de timp – cum este, spre exemplu, cazul celor publicate după 1990 – acestea sunt nu doar reflexul experienţelor multiple prin care au trecut supravieţuitorii,

[1] Este, spre exemplu, cazul articolului în care este descris teatrul din ghetoul Moghilev-Podolsk (Benno Popliker, „Teatru în Ghetou", în: *Viaţa evreească,* an II, nr. 70, 29 decembrie 1945, p. 2) sau al celui în care este prezentat *sederul* din lagărul de la Târgu-Jiu (M. Iampolschi, „Un seder în lagărul de la Târgu Jiu", în: *Viaţa evreească,* an II, nr. 31, 31 martie 1945, p. 4).

[2] Matatias Carp recunoaşte în prefaţa lucrării sale că „m-am ferit de a plămădi o operă literară. Zadarnic se vor căuta în această lucrare figuri de stil, metafore, descrieri epice sau efecte patetice. Am ocolit până şi adjectivele" (Matatias Carp, *op. cit.,* vol. 1, p. 20). Vezi în acest sens şi mărturia lui S.C. Cristian, potrivit căruia contemporanii, ca şi urmaşii, aşteaptă de la cei care au trăit acele evenimente „o relatare autentică despre cele trăite, văzute sau chiar auzite, o relatare obiectivă fără decor literar" (S.C. Cristian, *op. cit.,* p. 5).

[3] Samuel Hynes, „Personal narratives and commemoration", în: Jay Winter, Emmanuel Sivan, *op. cit.,* p. 208.

ci şi al evoluţiei şi schimbărilor întervenite în societate şi în dezbaterile istoriografice[1].

Mărturiile publicate imediat după 1944 diferă de cele publicate ulterior nu doar în ceea ce priveşte aspectele legate de conţinut – evidenţierea datelor cronologice, justificată de înregistrarea imediată a faptelor – ci şi în privinţa funcţiei pe care acestea o îndeplinesc. În acest caz, observaţiile istoricului francez Annette Wieviorka asupra funcţiei pe care o joacă mărturia victimelor Holocaustului în recuperarea trecutului recent mi se par a fi relevante. În opinia sa, dacă imediat după terminarea războiului funcţia sa era de informare, statutul său fiind cel al unui document, astăzi rolul mărturiei nu mai este de a da seamă asupra evenimentelor, ci de a fi un vector care să asigure transmiterea cunoaşterii faptelor trecute către generaţiile viitoare[2].

Resorturile care stau la baza acestor mărturii sunt din cele mai diverse: de la nevoia de confesiune şi până la dorinţa de a oferi un material documentar istoricilor care se vor apleca asupra acestei problematici[3]. Cu toate acestea, două tipuri de argumente justificative pot fi întâlnite în cea mai mare parte a mărturiilor: 1) dorinţa de a

[1] Vezi în acest sens Yves Trotignon, „Quelques réflexions sur les témoignages écrits du système concentrationnaire nazi et la communauté juive", în: *Le Monde Juif. Revue d'Histoire de la Shoah,* nr. 162, ianuarie-aprilie 1998. Într-un studiu privind mărturiile supravieţuitorilor evrei apărute după 1989 în spaţiul editorial românesc, Ştefan Ionescu scoate în evidenţă diferenţele dintre mărturiile publicate în primii ani după terminarea războiului şi cele apărute în anii '90. În opinia sa, în cazul mărturiilor ulterioare, rememorarea evenimentelor traumatice este influenţată de numeroasele dezbateri intelectuale şi istoriografice privind problematica Holocaustului, aspect care poate fi dedus atât din trimiterile pe care autorii inşişi le fac către alte mărturii sau lucrări de istorie, cât şi din tematica abordată. În ceea ce priveşte acest din urmă aspect, modificările întervenite în dezbaterea istoriografică începând cu anii 1960, care mută centrul de interes de la cei care au iniţiat şi pus în practică măsurile exterminatoriii către victime, se regăsesc în atenţia pe care supravieţuitorii o acordă în mărturiilor lor descrierii vieţii în lagăre, problemelor cu care s-au confruntat şi eforturilor întreprinse pentru salvare. (Ştefan Ionescu, „The Boom of Testimonies after Communism – The Voices of the Jewish Holocaust Survivors in Romania: 1989-2005", în: *Studia Hebraica,* nr. 5/2005, Editura Universităţii din Bucureşti, 2006).

[2] Annette Wieviorka, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, pp. 162-163.

[3] Vezi în acest sens S.C. Cristian, *op. cit.,* p. 5. Potrivit mărturiei sale, ceea ce l-a îndemnat la strângera materialului a fost „şi o spovedanie de uşurare, căci întâmplările mari din viaţă se cer povestite".

aduce la cunoştinţa lumii suferinţele prin care a trecut comunitatea evreiască şi 2) necesitatea pedepsirii celor vinovaţi. În ceea ce priveşte acest din urmă aspect, poporul român nu este considerat *in corpore* responsabil pentru măsurile discriminatorii adoptate, ci, dimpotrivă, martorii fac distincţie între diferitele categorii de vinovaţi – „de la comandantul de armată la subofiţerul de jandarmi, de la şeful departamentului la prefectul ce ameninţa cu împuşcarea ostaticilor şi la primarul ce împiedica vânzarea alimentelor destinate populaţiei evreieşti, de la magistratul care dirija trenul sigilat cu evrei la agenţii Băncii Naţionale care despuiau pe deportaţii ghetourilor”[1]. În acelaşi timp, se remarcă o anumită confuzie: deşi multe mărturii atribuie autorităţilor române responsabilitatea pentru iniţierea şi punerea în practică a măsurilor discriminatorii şi exterminatorii – fără a omite importanţa factorului german – cum este, spre exemplu, cazul pogromului de la Iaşi[2] – în unele situaţii este evidenţiat în mod exclusiv rolul pe care germanii l-au avut în soarta evreilor români[3]. Ponderea factorului extern-german este accentuată îndeosebi în cazul măsurilor care i-au vizat pe evreii din Basarabia şi Bucovina deportaţi în Transnistria[4]. Până în acest stadiu al cercetării am identificat două categorii de raţionalizări care determină această atribuire a responsabilităţii: prima condiţionată de specificitatea capitolului românesc al Holocaustului în care există tendinţa de a atribui factorului extern-german responsabilitatea pentru acţiunile săvârşite în afară teritoriului naţional – este cazul Transnistriei; a doua se înscrie în tendinţa general europeană, dominantă după terminarea războiului, de a atribui Germaniei naziste întreaga

[1] M.H. Bady, „Criminalii de război”, în: *Viaţa evreească,* an II, nr. 28, 10 martie 1945, p. 1.

[2] Vezi în acest sens articolul semnat de I. Peltz, „Morţii noştri acuză! Morţii noştri cer dreptate”, în: *Neamul evreesc,* an XXXIX, nr. 14, 24 octombrie 1946, p. 1.

[3] Vezi în acest sens „Copiii evrei, vrăjmaşii lui Hitler”, în: *Mântuirea,* an IV, seria III, nr. 5, 4 octombrie 1944, pp. 1-4.

[4] Asta nu înseamnă că este ocultat rolul autorităţilor române în deportarea evreilor din Bucovina şi Basarabia în Transnistria sau în comiterea crimelor îndreptate împotriva acestei populaţii. Vezi în acest sens „Primii martiri ai teroarei hitleriste-antonesciene: evreii din Cernăuţi”, în *Mântuirea,* an IV, seria III, nr. 12, 18 noiembrie 1944, p.4; „De cine şi cum au fost concepute «Lagărele morţii»”, în *Mântuirea,* an IV, seria III, nr. 13, 26 noiembrie 1944, p. 6; „50.000 evrei omorâţi în lagărul de la Bogdanovca”, în: *Mântuirea,* an IV, seria III, nr. 30, 24 martie 1945, p.4.

responsabilitate pentru crimele comise împotriva evreilor, ignorând sau minimalizând orice complicitate locală.

Dacă în primii ani după înlăturarea regimului condus de Ion Antonescu a putut să apară în spaţiul publicistic românesc o serie de mărturii privind genocidul evreilor, treptat, pe măsura consolidării puterii comuniste, numărul acestora se reduce, proces care se înscrie în tentativa generală a comuniştilor de rescriere a trecutului potrivit unei grile interpretative în care lupta de rasă este înlocuită cu cea de clasă, identitatea etnică a victimelor este ocultată, iar comuniştii apar în postura de victime principale.

Acţiunile comemorative

Organizarea ceremoniilor comemorative, inaugurarea unor expoziţii sau ridicarea unor monumente în anii imediat postbelici sunt tot atâtea practici sociale care contribuie la înscrierea memoriei genocidului îndreptat împotriva comunităţii evreieşti în conştiinţa românească. În acest sens pot fi amintite expoziţia documentară organizată în septembrie 1945 la Bucureşti de către Congresul Mondial Evreiesc privind uciderea evreilor din Europa[1] sau dezvelirea monumentului dedicat memoriei evreilor deportaţi din oraşul Bistriţa[2].

Primele acţiuni comemorative au loc chiar în timpul războiului. Este vorba despre acţiunile solemne desfăşurate în ziua de 6 martie 1941 în memoria victimelor pogromului de la Bucureşti, cărora ziarul *Renaşterea noastră* le dedică un spaţiu amplu[3]. Cu acest prilej sunt oficiate în memoria victimelor din Capitală servicii religioase la Cimitirul Giurgiului şi la Templul Coral, ceremonii la care participă membri marcanţi ai colectivităţii evreieşti alături de familiile celor omorâţi în zilele de 21-23 ianuarie 1941. De altfel, atât Cimitirul Giurgiului, cât şi Templul Coral devin locuri ale memoriei genocidului asupra evreilor, anual fiind organizate aici acţiuni solemne pentru comemorarea victimelor rebeliunii legionare.

---

[1] „Nimicirea evreilor din Europa", în *Mântuirea,* an IV, seria III, nr. 50, 9 septembrie 1945, p. 4.

[2] „Din 8000 au supravieţuit 700 evrei", în: *Viaţa evreească,* an III, nr. 112, 2 noiembrie 1946, p. 4.

[3] „La templul Coral din Capitală obştea evreiască a comemorat morţii Comunităţii", în *Renaşterea noastră*, an XVII, nr. 742, 14 martie 1941, p. 6.

În acelaşi demers comemorativ se înscriu ceremoniile organizate imediat după terminarea războiului la Podu Iloaiei, unde se află îngropate o parte din victimele trenurilor morţii, precum şi la Cimitirul Israelit din Iaşi, unde se găsesc înmormântaţi o parte din cei căzuţi în timpul pogromului de la Iaşi.

La aceste ceremonii în perioada imediat postbelică, alături de forurile de conducere ale comunităţii evreieşti şi de familiile victimelor participă şi membri ai comunităţilor locale româneşti, precum şi reprezentanţi ai guvernului român, membri ai ambasadei sovietice şi ai Comisiei Aliate de Control. Cuvântările rostite cu aceste ocazii de către reprezentanţii puterii sugerează direcţia în care vor fi interpretate de acum înainte acţiunile luate împotriva comunităţii evreieşti din România. Deşi sunt recunoscute suferinţele la care au fost supuşi membrii comunităţii, germanii alături de aliaţii lor ideologici şi de elementele declasate ale societăţii româneşti sunt consideraţi principalii responsabili. În cuvântarea profesorului Constantin Balmuş, reprezentând Uniunea Patrioţilor, rostită cu prilejul comemorării pogromului de la Iaşi, se putea citi: „Hitleriştii propovăduitori de ură, campioni ai şovinismului şi ai crimei au găsit la Iaşi pe cei mai buni elevi ai lor, pe cuzişti şi legionari. Aceştia au dat ajutor mâinilor criminale ale nemţilor care au scăldat oraşul nostru în sânge”[1]. Pot fi identificaţi în acest pasaj germenii unui model interpretativ potrivit căruia iniţiativele regimului Antonescu şi crimele comise împotriva evreilor sunt considerate ca fiind lipsite de susţinerea poporului român, acestuia din urmă fiindu-i asociate toate atributele excelenţei: generos, bun, ospitalier. În acest sens, având în vedere forţa sugestiei, merită citat *in extenso* un pasaj dintr-o cuvântare rostită de P. Constantinescu-Iaşi, minstrul Propagandei, cu ocazia comemorării pogromului de la Bucureşti: „Cum v-aţi fi putut înmulţi şi trăi sute şi sute de ani aici, dacă poporul român n-ar fi fost în esenţa lui drept şi prietenos cu Dv. Lăsând la o parte micile neînţelegeri inerente unei vieţi în comun, se poate spune că poporul român v-a îmbrăţişat cu toată prietenia. Aţi trăit cu el în raporturi spirituale şi economice, mergându-se până la înfrăţiri de nuanţe mult mai intime. Dacă existaţi pe meleagurile acestea de veacuri, dacă în

[1] „Comemorarea masacrelor de la Iaşi. O pioasă solemnitate în memoria victimelor antonesciene şi hitleriste”, în *Mântuirea,* an IV, seria III, nr. 40, 1 iulie 1945, p. 4.

unele regiuni, cum este Maramureşul, aţi putut înjgheba chiar gospodării ţărăneşti, aceasta se datoreşte spiritului sănătos al poporului român care ştie să aprecieze just valoarea poporului evreu şi a celorlalte naţionalităţi conlocuitoare. De aceea, în această zi, când amintim un eveniment atât de trist care înseamnă o pată ruşinoasă în istoria neamului nostru, trebuie să precizăm că ea constituie numai o excepţie, datorită unei infiltraţii străine de adevăratul cuget şi de adevărata fire a poporului nostru."[1]

Având în vedere politica încurajată după 1947 de către autorităţile comuniste de ocultare a acţiunilor îndreptate împotriva evreilor şi de negare a oricărei complicităţi româneşti în săvârşirea crimelor, aceste ceremonii se vor desfăşura din ce în ce mai mult în cadrul restrâns al comunităţii evreieşti.

Înscrierea Holocaustului în memoria colectivă românească în perioada imediat postbelică

Înlăturarea regimului antonescian a creat premisele evaluării dimensiunilor tragediei comunităţii evreieşti. În condiţiile în care numeroşi supravieţuitori ai lagărelor Transnistriei se întorceau acasă, era foarte dificil să ignori realitatea deportării a mii de evrei români în perioada războiului. Pe de altă parte, derularea acţiunilor judiciare care au loc în această perioadă, având ca obiectiv identificarea şi condamnarea criminalilor de război, este amplu prezentată şi dezbătută în presa vremii[2]. De altfel, din acest punct de vedere, mi se pare extrem de nimerită remarca istoricului Liviu Rotman potrivit căruia şocul provocat de acţiunile îndreptate împotriva comunităţii evreieşti fusese atât de mare, încât a determinat o reacţie contradictorie: pe de o parte, nimeni nu putea nega realitatea evenimentelor recente, pe de altă parte, toţi actorii implicaţi în procesul genocidal – victime, executanţi şi martori – au împărtăşit din

[1] „Comemorarea victimelor rebeliunii legionare din ianuarie 1941", în: *Unirea,* an II, nr. 13, 25 ianuarie 1946, pp. 1, 3, 4.

[2] Vezi spre exemplu articolul din ziarul *Scânteia,* „Odioşii inchizitori din Transnistria şi temniceri ai patrioţilor din ţară, în faţa judecăţii poporului", an I, nr. 262, 2 iulie 1945, pp. 1- 2. Oficiosul Partidului Comunist Român va dedica un serial judecării criminalilor de război, publicat de-a lungul mai multor numere, în care sunt descrise aspecte din sala de judecată.

raţiuni diferite dificultatea de a explica dimensiunea tragediei, precum şi o anumită dorinţă de a uita[1].

Reeditarea unor publicaţii a căror apariţie fusese interzisă pe toată perioada războiului, ca şi ivirea unor reviste noi au oferit suportul mediatic necesar dezvăluirii şi interpretării genocidului îndreptat împotriva comunităţii evreieşti. După cum am căutat să demonstrez în prima parte a studiului, deşi unii dintre supravieţuitori au preferat să uite evenimentele tragice prin care tocmai trecuseră, concentrându-şi eforturile pe refacerea vieţii şi reintegrarea în structurile socio-profesionale existente după război, alţii, dimpotrivă, au dorit să depună mărturie despre faptele recent încheiate. Aceeaşi distincţie poate opera – cel puţin în primă instanţă – şi în cazul majorităţii populaţiei româneşti căreia, pornind de la distincţiile operate de Raul Hilberg, îi poate fi atribuit dublul statut de executant şi martor. Astfel, în perioada imediat următoare înlăturării regimului Antonescu, articole din presa românească dedică spaţii ample descrierii măsurilor discriminatorii şi exterminatorii în tot ce a presupus aplicarea acestora împotriva evreilor români: execuţiile din timpul pogromurilor de la Dorohoi, Bucureşti şi Iaşi; organizarea ghetoului din Cernăuţi, deportările şi viaţa celor închişi în lagărele Transnistriei. Aceste relatări pun accentul pe identitatea etnică a victimelor şi scot în evidenţă rolul pe care l-au avut în punerea în practică a fenomenului genocidal factorii responsabili români: de la autorităţile centrale la cele locale, de la membri ai armatei şi ai jandarmeriei la unele segmente ale populaţiei civile. Nu e mai puţin adevărat că în presa de orientare comunistă un loc aparte este rezervat descrierii deportării şi condiţiilor din lagărele transnistrene rezervate evreilor comunişti – este cazul lagărului de la Vapniarca şi închisorii de la Râbniţa[2]. De asemenea, pe lângă publicarea mărturiilor victimelor, imaginea suferinţelor evreilor este întregită prin

[1] Liviu Rotman, „Memory of the Holocaust in Communist Romania: from Minimization to Oblivion", în: Mihai Ionescu, Liviu Rotman (eds), *The Holocaust in Romania: History and Significance,* Bucureşti, Institute for Political Studies of Defense and Military History, Goldstein Goren Diaspora Research Center/Tel Aviv University, Goldstein Goren Center for Hebrew Studies of Bucharest University, 2003, p. 205.

[2] Vezi spre exemplu „În memoria lui Lazăr Grünberg şi Bernad Andrei", în: *Buletinul Apărării Patriotice*, an I, seria II, nr. 1, 20 martie 1945, pp. 2, 3.

reproducerea unor declaraţii ale martorilor oculari din rândul comunităţii româneşti[1].

În ceea ce priveşte fenomenul european – genocidul împotriva evreilor din Europa – informaţiile apar ceva mai târziu, pe măsura eliberării lagărelor de către trupele aliate şi a descoperii amplorii atrocităţilor săvârşite[2]. În plus, în presă sunt reflectate şi măsurile îndreptate împotriva comunităţii rome, măsuri iniţiate şi puse în practică de autorităţile antonesciene. Se remarcă în acest sens ancheta întreprinsă de reporterii ziarului *România liberă* în rândul supravieţuitorilor romi din Bucureşti[3].

În aceste condiţii se poate afirma că, cel puţin, într-o primă etapă imediat următoare evenimentelor din august 1944, experienţele traumatice prin care trecuse comunitatea evreiască au fost aduse la cunoştinţa societăţii româneşti. Nu e mai puţin adevărat că, tot acum, se pun bazele procesului de uitare a martiriului evreilor, proces amplu încurajat de autorităţile sovietice în ţările din spaţiul Europei centrale şi răsăritene. Practic, dacă iniţial atrocităţile comise împotriva evreilor au putut fi cunoscute, treptat intervine tendinţa de ocultare şi deformare a Holocaustului, acest tip de discurs ajungând spre finalul etapei analizate să fie cel dominant[4]. Un exemplu

[1] Vezi în acest sens două articole publicate în periodicul *Apărarea*: „Ce s-a întâmplat la Iaşi în Iunie 1941”, an II, nr. 33, 17 martie 1947, p. 5 şi „Trenul morţii”, an II, nr. 34, 24 martie 1947, pp. 3, 7. Tot în acest sens poate fi luată în considerare mărturia procurorului militar I.N. Vlădescu privind măsurile şi crimele îndreptate împotriva comunităţii evreieşti în timpul rebeliunii legionare: I.N. Vlădescu, „Ianuarie 1941”, în: *Jurnalul de dimineaţă,* an VII, nr. 57, 21 ianuarie 1945, pp. 1-2.

[2] „Crimele săvârşite de germani în Polonia”, în: *Universul,* an 61, nr. 259, 20 septembrie 1944, p. 3; Sergiu Dan, „De la Maidanek la Berlin”, în: *Dreptatea,* an I, seria II, nr. 88, 7 decembrie 1944, p. 1.

[3] Pasana Giossanu, „Ţiganii”, în: *România liberă,* an II, nr. 73, 27 octombrie 1944, pp. 1, 6.

[4] Relevant în acest sens este amplul serial publicat în *Buletinul Apărării Patriotice* sub titlul „Criminalii de război” în care sunt prezentate fotografii ce surprind evenimente din timpul pogromului de la Iaşi (vezi în acest sens nr. 1 din 20 martie 1945, nr. 3 din 1 mai 1945, nr. 4 din 15 mai 1945 şi nr. 5 din 1 iunie 1945). În cadrul unei şedinţe cu responsabilii resorturilor „Propagandă şi Agitaţie” ale comitetelor judeţene PCR din întreaga ţară care a avut loc în zilele de 11-14 iulie 1945 este criticată politica editorială a unor publicaţii care au publicat reportaje privind pogromul de la Iaşi, dar care „nu au ieşit aşa cum trebuie să vadă un comunist”. În mod special *Apărarea Patriotică* era criticată pentru faptul de a fi

relevant în acest sens este albumul de fotografii publicat în 1945 sub titlul *Iată ce au făcut criminalii de răsboi,* apărut la Editura Apărării Patriotice. Albumul cuprinde o serie de fotografii privind atrocităţile săvârşite în timpul rebeliunii legionare, al pogromului de la Iaşi, în Basarabia şi Transnistria, şi două fotografii cu victimele crimelor naziste fără a se specifica locaţia în care au fost făcute pozele respective. Dacă în privinţa rebeliunii legionare se face referire la identitatea etnică a victimelor – se vorbeşte despre „cadavrele câtorva sute de oameni paşnici, evrei torturaţi sălbatic şi apoi ucişi" – în ceea ce priveşte celelalte evenimente, autorii optează pentru formule generale de genul „câmpuri de cadavre", „spânzurători cu tineri, bătrâni, femei" sau „cadavrele a sute de mii de oameni nevinovaţi". Cel mai bine această oscilaţie între dezvăluirea şi ocultarea identităţii victimelor se poate observa în cazul imaginilor din timpul pogromului de la Iaşi, prezentate într-un grupaj purtând titlul de „15.000 oameni au fost asasinaţi de bandele lui Hitler şi Antonescu în iunie 1941 la Iaşi". Nici una din explicaţiile care însoţesc aceste fotografii nu face referire la faptul că la Iaşi în zilele pogromului şi în trenurile morţii au fost ucişi evrei. În schimb, este publicat un document al Inspectoratului de Jandarmi Iaşi potrivit căruia, în data de 30 iunie 1941, din oraşul Iaşi au fost expediate două transporturi de evrei.

La baza fundamentării acestei realităţi postbelice stau mai mulţi factori care pot fi împărţiţi în două mari categorii în funcţie de criteriul aplicabilităţii lor la nivel general european sau al reducerii acestora la specificitatea spaţiului românesc intrat în sfera de influenţă sovietică.

Tony Judt vorbeşte despre ocultarea unor complicităţi locale, încurajată şi în spaţiul vest european, în condiţiile în care, după război, având în vedere necesitatea menţinerii coeziuni naţionale, ia naştere mitul rezistenţei întregii naţiuni în faţa agresorului extern, iar toată responsabilitatea pentru crimele comise le revine germanilor[1].

publicat fotografii „unde se vedeau numai români, nu însă nemţi" (Arhivele Naţionale Istorice Centrale, Fond C.C. al P.C.R., Cancelarie, d. 61/1945, f. 44).

[1] Tony Judt, „Trecutul este o altă ţară: Mit şi memorie în Europa posbelică", în: István Deák, Jan T. Gross, Tony Judt, *Procese în Europa. Al doilea război mondial şi consecinţele lui,* Bucureşti, Editura Curtea Veche, 2003, pp. 376-377. De asemenea, imediat după război, autorităţile vest europene au operat prea puţine distincţii între diferitele categorii de deportaţi (pe criterii rasiale, politice, prizonieri de război), aspect de natură a evidenţia prea puţin specificitatea genocidului

Dincolo de această uitare încurajată la nivel statal, nu pot fi ignoraţi şi factorii de ordin personal care ţin mai degrabă de nevoia umană de a uita perioada grea a războiului şi de a se concentra asupra problemelor vieţii curente.

În plus, în partea de răsărit a continentului, forţele comuniste, care încearcă în această perioadă să acapareze întregul spectru al vieţii politice în căutarea unor noi surse de legitimare a puterii, aveau tot interesul să ascundă participarea autorităţilor locale în săvârşirea atrocităţilor[1]. Este ceea ce se întâmplă şi în cazul particular al României unde, începând chiar din această perioadă, memoria genocidului evreilor este înscrisă în limitele unei teleologii narative în care lupta de rasă va fi înlocuită cu cea de clasă. Specificitatea exterminării evreilor este astfel ocultată, moartea victimelor din rândul comunităţii fiind asimilată luptei antifasciste. Este cazul, spre exemplu, al răscoalei evreilor din Ghetoul din Varşovia. Iată ce se putea citi într-un articol dedicat acestui eveniment: „Evreii din Varşovia s-au ridicat cu arma în mână pentru a arăta întregii omeniri cât de slab este construit edificiul «puterii germane»". Şi în continuare: „Prin lupta lor eroică, evreii varşovieni au scris una din cele mai măreţe pagini de glorie în cartea luptelor pentru eliberarea popoarelor de sub opresiunea fascistă"[2]. O altă modalitate de eludare a identităţii victimelor constă în ceea ce Michael Shafir numeşte *internaţionalizarea* şi, respectiv, *naţionalizarea* Holocaustului[3], altfel spus, evitarea oricărei referinţe la victimele evreieşti şi folosirea unei formule generalizatoare şi imprecise de

---

evreilor (vezi în acest sens Annette Wieviorka, „Deportation and Memory: Official History and the Rewriting of World War II", în: Alvin H. Rosenfeld (ed.), *Thinking about the Holocaust after Half a Century*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1997).

[1] În plus, în această perioadă, în condiţiile dificultăţilor cu care se confruntă societatea românească după război, începe să fie vehiculat tot mai mult stereotipul supravieţuitorului evreu speculant (vezi în acest Arhivele Naţionale ale României, Fond C.C. al P.C.R., Cancelarie, d. 86/1945, f. 28; Lucian Nastasă, *op. cit.,* doc. 49 şi doc. 52).

[2] „Trei ani de la răscoala din Ghetto-ul Varşoviei", în *Apărarea,* an I, nr. 2, 20 aprilie 1946, p. 5.

[3] Michael Shafir, *Între negare şi trivializare prin comparaţie. Negarea Holocaustului în ţările postcomuniste din Europa Centrală şi de Est*, Iaşi, Editura Polirom, 2002, p. 22.

tipul „milioane de bărbaţi, femei, copii de toate naţionalităţile, de toate religiile, veniţi din toate colţurile Europei”[1].

În perioada supusă analizei, un moment semnificativ în ceea ce priveşte impunerea unui model interpretativ de deformare a problematicii Holocaustului va fi editarea în 1947 a manualul redactat sub conducerea lui Mihail Roller, *Istoria României*[2]*.* Instaurarea statului naţional-legionar, legislaţia antievreiască adoptată după această dată, participarea României alături de trupele germane în războiul împotriva Uniunii Sovietice, discriminarea şi degradarea la care au fost supuşi evreii români în timpul administraţiei antonesciene, deportările şi exterminarea acestora în Transnistria, toate acestea sunt expediate în câteva propoziţii sau pasaje atunci când nu sunt de-a dreptul ignorate. Subliniindu-se că instaurarea dictaturii regale a însemnat desfiinţarea ultimelor libertăţi democratice, sindicale şi politice, se arată că „antisemitismul a fost proclamat politică de stat şi au fost luate măsuri care tindeau să excludă pe evrei” din viaţa politică şi economică[3]. Deşi manualul menţionează „oribilele şi masivele asasinate” comise în timpul rebeliunii legionare, nu este precizată identitatea etnică a victimelor[4]. Aceeaşi situaţie în cazul celor deportaţi şi asasinaţi în lagărele din Transnistria. În acelaşi timp este recunoscută afinitatea actelor de cruzime înfăptuite sub dictatura legionaro-antonesciană cu „crimele făptuite de hitleriştii germani în lagărele morţii de la Auschiwitz, Treblinka, Mauthausen”[5]. Practic, avem de-a face nu atât cu ocultarea măsurilor îndreptate împotriva comunităţii evreieşti, ci mai degrabă cu deformarea evenimentelor istorice prezentate.

[1] Desiré Haffner, „Acum doi ani a fost eliberat Auschwitz-ul...”, în: *Apărarea,* an II, nr. 26, 27 ianuarie 1947, pp. 4-5. De altminteri, inscripţia memorialului ridicat la Auschwitz-Birkenau în 1967 menţiona că „4 milioane de oameni au suferit şi au murit aici de mâna criminalilor nazişti” (vezi, Dan Stone, „Memory, Memorials and Museums”, în Dan Stone (ed.), *op. cit,* p. 512).

[2] Mihail Roller (coordonator), *Istoria României,* manual unic pentru clasa a VIII-a secundară, Bucureşti, Editura de Stat, 1947.

[3] *Ibidem*, p. 378.

[4] *Ibidem*, p. 749.

[5] *Ibidem,* pp. 767-768.

Concluzii

În intervalul scurt de timp cuprins între înlăturarea regimului Antonescu (23 august 1944) şi instaurarea definitivă a puterii comuniste în România, la nivelul reprezentării discursive a problematicii Holocaustului pot fi identificate două modele interpretative: 1) relevarea procesului genocidal îndreptat împotriva comunităţii evreieşti în toată complexitatea sa (exproprierea, excluderea din anumite categorii profesionale, pogromuri, munca obligatorie, deportarea, exterminarea), subliniindu-se iniţiativa şi responsabilitatea autorităţilor române în săvârşirea atrocităţilor; 2) ocultarea specificităţii măsurilor luate împotriva evreilor, măsuri care sunt încadrate în contextul larg al luptei antifasciste şi, mai ales, deformarea acţiunilor genocidare, autorităţile fasciste fiind considerate ca nereprezentative, lipsite de orice susţinere populară. Dacă cel dintâi tip de discurs este caracteristic pentru prima parte a intervalului supus interpretării, cel de-al doilea model interpretativ se impune ca fiind dominant spre finalul etapei analizate.

Această disociere este însă una abstractă, menită mai degrabă să ne ajute la înţelegerea fenomenelor cercetate. În practică, cele două tipuri de discursuri se întrepătrund pentru ca, pe măsură ce forţele comuniste acaparează întregul spectru al vieţii sociale şi politice, cel de-al doilea model discursiv să devină pregnant.

Primul tip de discurs este reprezentativ pentru membrii comunităţii evreieşti din România care, cu toate distincţiile pe care am căutat să le evidenţiez, au dorit să depună mărturie despre evenimentele traumatice prin care tocmai trecuseră. Au făcut acest lucru atât prin redactarea unor lucrări amplu structurate, cât şi prin publicarea unor mărturii sau prin acordarea unor interviuri în presa postbelică. Nu e mai puţin adevărat că posibilităţile de exprimare ale supravieţuitorilor vor fi din ce în ce mai limitate, pe măsura suprimării unor publicaţii sau a interzicerii unor titluri. După 1948, multe din lucrările apărute în această perioadă, în care erau dezvăluite măsurile discriminatorii şi exterminatorii îndreptate împotriva comunităţii evreieşti, vor fi interzise. Un caz exemplar în acest sens este lucrarea semnată de Matatias Carp, *Cartea neagră,* retrasă din circulaţie şi depusă în fondurile speciale ale bibliotecilor publice. De asemenea, şi unele din publicaţiile evreieşti vor fi supuse influenţei discursului comunist. Am în vedere în special periodicul *Unirea,* organul Comitetului

Democratic Evreiesc, organismul de influenţă al Partidului Comunist în cadrul comunităţii evreieşti. Dar nici alte publicaţii evreieşti care au avut o existenţă ceva mai îndelungată (două periodice se vor dovedi relativ longevive, apărând până în 1949, *Neamul evreesc* şi *Viaţa evreească*) nu au fost scutite de anumite concesii.

În acelaşi timp, trebuie avut în vedere faptul că trauma Holocaustului, ca şi spectrul ameninţării comuniste au pus sub semnul îndoielii posibilitatea integrării evreilor în comunitatea naţională românească. Altfel spus, deşi unii membri ai comunităţii evreieşti au ales soluţia integrării în corpul naţional sau pe cea a aderării la cauza comunistă, pentru marea majoritate singura soluţie acceptată a fost cea a emigrării.

Summary

The ever-rising interest in the memory of the Holocaust is indicated by a number of recent developments, including new historiographic debates on the Holocaust (which often include more fields than the strictly historical one), the omnipresence of commemorative ceremonies in the current public arena, the scale of initiatives for the creation of museums, and the guidance of the historical work towards the critical assessment of the dynamics entailed by such events. Nevertheless, the memory of the Holocaust in Romania is far from having a linear development. Focusing on the interpretation of several types of sources – memoirs, diaries, media, archival documents – this survey assesses the means by which the memory of the Holocaust in Romania developed immediately after the Second World War (1944–1947). On one hand, the author focuses on the main discursive representations of this traumatic event. On the other hand, she identifies the means by which those social practices, which contribute to its inclusion into the collective memory, are implemented.

SECŢIUNEA A IV-A

CULTURA EVREIASCĂ

ŞARAGA: O FAMILIE EVREIASCĂ ÎN SOCIETATEA ROMÂNEASCĂ

Dumitru Hîncu

Câteva consideraţii disparate despre familia Şaraga ne oferă posibilitatea unei introspecţii în conexiunile culturale evreo-române. Aşadar, sunt mulţi ani de când numele unui membru al familiei Şaraga mi-a trezit interesul prin nebănuita ipostază în care mi s-a înfăţişat într-o împrejurare asupra căreia n-am să insist acum. Căutând nişte documente ce mă interesau în impresionantul *Uricaru* al lui Theodor Codrescu, în subsolul paginii 447 al volumului XVI am dat peste această precizare: „Toate documentele cuprinse într-acest al XVI-lea volum care nu au în jurul lor notă, dacă sunt luate de pe la diferite persoane sau se află în dispoziţia mea, declar că am scos, însumi, copii autentice de pe originalele aflătoare la fraţii Şaraga, librari în Iaşi. Cu această ocaziune spun că la anul 1834, bunicul lor care era în vrâstă înaintată, avea legătorie pe lângă Vama Veche strada Bucşinescu. Aici am dat de legat mai multe cărţi, după care fiii bătrânului, David şi Ihil, au continuat, după înfiinţarea tipografiei «Buciumului Român» în anul 1850, a avea de lucru mai mulţi ani. Librarii de astăzi sunt fiii lui Ihil Şaraga".

Nu pot să trec peste acest amănunt fără a adăuga şi că harnicul şi iscusitul istoriograf care a fost Theodor Codrescu merită să rămână în atenţia noastră şi prin două manuale pentru şcolile evreieşti; unul intitulat *Deutscher Lesebuch für die Elementar Classe der Israelitisch – Rumanischen Schulen*[1], şi un altul, mai surprinzător, întrucât aceasta din urmă era destinat învăţării limbii ebraice. Dar e greu de crezut că cei doi editori erau şi buni cunoscători de ivrit, astfel că autorul ne-a rămas, deocamdată, necunoscut.

În ultimul timp, am dat, însă, peste un document inedit care oferă multe date interesante despre destinele membrilor familiei Şaraga şi despre locul ei în societatea în mijlocul căreia a trăit. E vorba, în speţă, de un amplu memoriu al lui Achille Şaraga adresat lui Ion Gigurtu în calitatea acestuia de şef de Stat Major al Partidului

[1] Ediţiune de T. Codrescu şi D. Gusti. Preis $2^{1/2}$ Piaster. Iassy, Buchdruckerei zum Rumanischer Schäferhorn, 1860.

Naţiunii[1]. Printr-o inexplicabilă lacună, deşi se referă la trecutul familiei, memoriul nu aminteşte nimic de el. Cunea Şaraga, mort la Iaşi în 1812, şi prea puţin despre Aizic Şaraga, născut în 1775 şi decedat în 1845. Or, acesta, „bătrânul" legător de cărţi, cum l-a numit Th. Codrescu, a pus piatra de temelie a unei adevărate dinastii de librari şi anticari cu mari şi recunoscute merite în viaţa culturală a ţării. Din fericire, unele elemente, dar şi acestea prea puţine pentru umplerea acestui gol, pot fi aflate dintr-o frumoasă evocare a familiei Şaraga, intitulată „Strădania a cinci generaţii", datorată lui Ioan Massoff – cunoscutul istoric al teatrului românesc – ajutat de Barbu Lăzăreanu.

Să trec, însă, la tema propriu-zisă a comunicării mele.

Familia Şaraga a început să fie cu adevărat cunoscută mai ales prin cei doi fii ai lui Aizic: David şi Ihil; cel dintâi, născut în 1816 şi mort în 1885, cel de-al doilea născut în 1819 şi stins din viaţă în 1874.

Fapt ce-şi găseşte, desigur, explicaţia şi în împrejurarea că, în anii aceia, circulaţia cărţii şi numărul cititorilor au cunoscut o apreciabilă creştere în comparaţie cu primele decenii ale veacului al XIX-lea. Ca atare, şi legătoria fraţilor Şaraga a luat un nou avânt, iar cei doi şi-au mutat-o de pe uliţa Bucşenescu în Uliţa Mare, pe locul unde ulterior a fost construit hotelul Continental, adoptând şi o nouă ramură de activitate: librăria. Acest lucru nu era chiar la îndemâna oricui, căci, de pe vremea Regulamentului Organic, o dispoziţie din anul 1835 prevedea că „nimeni putând neguţători cu vânzare de carte fără a avea întradins voie dată de stăpânire şi care voie se va da numai la obraze cu purtări bune". Or, fraţii Şaraga erau, evident, socotiţi ca având „obraze bune", dacă ţinem seama că Gheorghe Asachi, prin tipografia „Albina Românească", le-a dat mereu de lucru, aproape un sfert de veac, iar autorităţile îndrituite le-au permis să exercite şi meseria de potapsieri, adică făcători de potcapcieni pentru feţele bisericeşti, îndeletnicire exercitată cu ajutorul unui tânăr, special angajat, Nicolae son Fotache**.**

Dar, odată cu mutarea capitalei la Bucureşti, pentru comerţul ieşean şi nu numai a început o scurtă perioadă mai dificilă, provocată de un adevărat exod al „lumii bune" şi al autorităţilor locale. Astfel că doi dintre feciorii lui Ihil, anume Samuel şi Elias, au trebuit să

[1] Partidul Naţiunii, înfiinţat de Carol II în anul 1940.

cutreiere târgurile şi iarmaroacele spre a vinde cărţi cu mai multă căutare atunci ca: *Alexandru Machedon*, *Istoria prea frumosului Arghir şi a prea frumoasei Elena cea măiastră şi cu părul de aur*, *Halima* sau *Călindare cu zodii*.

Acest *intermezzo* n-a durat, totuşi, mult şi vechii îndeletniciri a familiei s-a adăugat o alta: anticariatul, care desfăcea nu doar cărţi vechi, ci şi documente şi pentru care proprietarii vădeau o adevărată pasiune.

Despre Samuel – văzut de contemporani ca un erudit, nu de puţine ori consultat de specialişti – poetul Dimitrie Anghel a relatat, de pildă, într-o amintire publicată în 1910 în revista *Luceafărul*: „Acel ce-şi petrece multă vreme în atmosfera aceasta de hrisoave şi lucruri vechi, ce poartă şi duce în faldurile hainelor lui praful răscolit al altor vremi, nu odată se întâmplă să-şi iubească meseria cu patimă şi să devie la rândul lui colecţionar adevărat, care se bucură când a găsit o piesă rară de mult timp căutată şi care suferă crud când trebuie să se despartă de un lucru scump, care-i înnobilează vitrina. Bătrânul Şaraga devenise şi el unul din aceştia”.

Atât Samuel, cât şi Elias nu numai că se ocupau cu colecţionarea de documente, cărţi, medalii şi monede vechi, dar de cele mai multe ori le dăruiau muzeelor statului sau Academiei Române, cum o arată unul din rapoartele conducerii Muzeului Naţional de Antichităţi din 2 noiembrie 1883: „Fraţii Samuel şi Elias Şaraga, librari antiquari în Iaşi, ocupându-se de mult timp cu procurarea de cărţi, documente, monede şi alte obiecte antice, din ţară şi străinătate, pentru Academia Română, Biblioteca centrală şi Muzeul de antichităţi au dăruit şi de astă dată Bibliotecei centrale 2 cărţi greceşti din timpul lui Constantin Basarab, o carte grecească tipărită la Veneţia şi dedicată lui Constantin Basarab, precum şi două psaltire tipărite la 1694. Asemenea şi Muzeul de Antichităţi a primit din partea D-lor: 4 cărţi vechi găsite în Bucovina (Suceava); o scară veche de cal; trei cruci şi o bucată de bronz; precum şi mai multe monede antice din diferite timpuri romane şi bizantine. Subsemnatul, văzând că fraţii Şaraga arată mare interes pentru a înavuţi colecţiile Statului cu lucruri antice, cred Domnule Ministru, că ar fi bine să li se dea drept răsplată, pentru osteneala lor, o distincţiune”.

Nu ştiu ce a făcut ministrul căruia i-a fost înaintată această propunere, dar la 5 februarie 1883 prin Înalt Decret Regal, Carol I a conferit fraţilor Şaraga medalia „Serviciul credincios” de aur „ca

recompensă pentru donaţiunile de documente, manuscrise şi monede vechi ce au făcut Academiei române şi museului naţional".

Patru ani mai târziu, în 1877, fraţii Şaraga au deschis o librărie şi în strada Golia 50 cu secţii de anticariat, filatelie şi numismatică. Acum, ei se puteau sprijini şi pe ajutorul fratelui mai mic, Aizic, care, şcolit, îi ajuta la întocmirea contractelor de editare şi purta corespondenţa cu străinătatea. Aşa cum, după câţiva ani, avea să le fie de cert ajutor Natan, fiul lui David şi, apoi, din 1894, Iancu, fiul lui Natan, care, împreună cu Aizic Şaraga, va prelua conducerea sucursalei bucureştene a librăriei Şaraga din Iaşi.

Din 1899, Librăria „Fraţii Şaraga" a început să scoată un Catalog general cu mai multe capitole: "Autori români", într-o înşiruire alfabetică, urmat de „Cărţi populare şi romansuri româneşti", „Cărţi franceze" şi „Muzică". Pentru bucureşteni, filiala din Capitală, instalată în Pasajul Băncii Naţionale Nr. 8, catalogul preciza : „D-nii care vor dori să-şi procure ceva din cărţile notate în acest catalog sunt rugaţi a veni în persoană sau de a ne arăta prin o scrisoare numai numărul fiecărui volum spre a putea satisface imediat cererea. Notăm spre stiinţa amatorilor că posedăm numai câte un singur exemplar de fiecare autor. Cărţile de mai jos le-am adus la Bucuresci numai pentru câteva zile, aceasta în urma stăruinţei mai multor domni amatori. Aici în Bucuresci cărţile se află expuse unde ni se pot adresa şi cererile."

Între timp, Librăria „Fraţii Şaraga" începuse să tipărească şi cărţi şcolare, mai întâi pentru şcolile primare, apoi şi pentru gimnazii şi licee. Însă poate că cea mai semnificativă realizare a fraţilor Şaraga în materie de editură a fost „Colecţiunea de 1 leu" care, aşa cum arăta „Avis-ul" ce însoţea coperţile, „era menită să pună în mânele tuturor scrierile autorilor contimporani înlocuind preţurile exorbitante cu un preţ modest de tot". În cadrul acestei colecţii editate în 1900 au apărut nu mai puţin de 70 de volume de autori ca: Eminescu, Caragiale, Conet, Negruzzi, Bolintineanu, Xenopol, Al. Philippide, Carmen Sylva, Steuerman şi mulţi alţii, de cele mai multe ori în ediţii *princeps*.

Când, având în vedere popularitatea pe care şi-o câştigase presa, fraţii Şaraga s-au gândit să înfiinţeze în Iaşi şi o reţea de chioşcuri pentru desfacerea acesteia, ei s-au bucurat numaidecât de preţiosul concurs al lui Dimitrie Sturdza, cel care – în îndelungata-i carieră

politică – a fost prim-ministru, de nenumărate ori ministru, senator, dar şi secretar al Academiei Române şi împătimit numismat.

Într-adevăr, într-o scrisoare din 1884 adresată lui Leon Negruzzi, pe atunci primarul Iaşiului, Dimitrie Sturdza i-a scris:

„Domniei Sale
Domnului Senator Leon Negruzzi

Prea Stimatul meu Domn,

Ieau îndrăzneala a vă scrie aceste rânduri în favoarea Fraţilor Şaraga care doresc a lua chioşcurile de ziare din Iaşi. Intervin în favoarea lor fiindcă sunt singurii exploratori de monede şi documente românesci, cari strâng pentru Academia noastră şi nu le împrăştie. Printr-înşii, Academia a îmbogăţit cu sute de bucăţi colecţiunile ei şi în toată consciinţa ei merită a fi încurajaţi”...

Dar fraţii Şaraga şi-au câştigat merite şi aprecierea celor mai înalte foruri şi prin medaliile închinate unor mari evenimente din istoria ţării. Voi enumera o parte din ele: ”Medalia pomenirii a 400 de ani de la moartea lui Ştefan cel Mare”, datorită căreia Elias Şaraga a devenit membru al Ligii Culturale; în anii 1905 – 1906, trei medalii „în amintirea desvelirii statuii lui Vasile Alecsandri”; în 1906 „Medalia oficială în amintirea primei Expoziţii generale române din Bucureşti”; în 1907 medalia comemorativă închinată împlinirii a 30 de ani de la „luarea Griviţei şi eliberarea Bulgariei”; în 1911 medalia Jubileului de 75 de ani de la fundarea Academiei Mihăilene; în 1914 decoraţia oficială „Avântul Ţării”.

Ajuns aici, deşi ar mai fi foarte multe de spus despre cei doi fraţi Şaraga amintiţi până acum, mă văd silit să închei acest capitol cu regretul încercat şi de contemporanii lor; căci atunci când, în 1939, Elias Şaraga, în vârstă de 79 de ani, a anunţat închiderea librăriei, tocmai în ziua când în ţară se sărbătorea Ziua Cărţii, publicista Elena Marghita a scris un admirabil articol, din care reproduc doar câteva rânduri semnificative: „Acest anunţ evocă dintr-odată copilăria şi adolescenţa pentru orice moldovean pentru care slova tipărită înseamnă cât de puţin în viaţă. Pentru acela însă a cărui existenţă e strâns legată de lumea tiparului, librăria din colţul străzii Lăpuşneanu e ceva mai mult decât o simplă icoană fugară, mai mult decât un monument ca oricare altul care acum se năruie. Ea înseamnă

refugiul în clipe grele, refugiul în lumea cărţilor, patronată de un librar care era aproape un părinte pentru clientela lui".

Cu un an înaintea morţii sale, un raport al Academiei către ministrul Instrucţiunii, dr. C. Angelescu, în urma căruia Elias Şaraga fusese distins cu „Meritul cultural", generalul Radu Rosetti, directorul bibliotecii înaltului for, a scris: „Elias Şaraga, fondatorul şi componentul Librăriei „Fraţii Şaraga" din Iaşi, a contribuit prin lunga sa activitate la progresul culturii româneşti. [...] Prin această activitate, Elias Şaraga a pus pentru întâia oară la îndemâna cititorilor cărţile autorilor români pe care le-a răspândit atât în Vechiul Regat, cât şi în teritoriile care atunci nu aparţineau României de azi. A fost un editor de curaj şi cu dragoste de ţară, căci cetitul era pe atunci în faşă, iar editura e îndrăzneală şi pierdere de bani. [...] „Credem că e bine să amintim că Elias Şaraga a bătut mai toate medaliile cu subiect naţional şi cultural ale Ţării".

O frumoasă amintire despre el ne-a păstrat şi Eugen Herovanu în *Oraşul amintirilor,* în care l-a descris în modesta-i locuinţă bucureşteană din pasajul Villacrosse.

Dar şi urmaşii lui Samuel şi Elias Şaraga au continuat, cu mult succes, tradiţia familiei, legătura cu cartea, fapt ce explică, de pildă, de ce, atunci când în şedinţa Camerei din 18 februarie 1916 se discutau – în conformitate cu faimosul art. 7 – mai multe împământeniri, deputatul de Buzău I. Iarca a intervenit, declarând: „D-lor deputaţi, în ordinea de zi pentru indigenate nu este trecut d. Şaraga, un librar de la Iaşi care a adus multe foloase literaturii ţării româneşti, a făcut multe sacrificii, este plutonier (ulterior a fost înaintat locotenent – n. n.), este căsătorit cu fata unui domn colonel, aşa că v-aş ruga foarte mult să-l puneţi cel dintâi la ordinea zilei cu asentimentul Băncii ministeriale". Ceea ce s-a şi admis, votându-i-se împământenirea, acordată cu încă trei ani de Senat, dar era nevoie şi de acceptul Camerei.

Cu câţiva ani înainte, respectiv în 1910, Achille Şaraga avusese o iniţiativă cu răsunet în epocă, şi anume înfiinţarea unei Universităţi Populare, idee salutată de mari personalităţi ca Spiru Haret, dr. I. Cantacuzino, dr. G.I. Urechia, dr. Istrati, Gh. Adamescu, Emil Grigorowitza şi mulţi alţii. Prima lor întrunire a şi avut loc acasă la Achille Şaraga, în Calea Victoriei 107, iar după scurt timp, Universitatea Populară şi-a deschis porţile în amfiteatrul Liceului „Lazăr" şi a funcţionat în toată perioada interbelică.

După Primul Război Mondial, Achille Şaraga a fost numit prin Înalt Decret Regal ca mijlocitor oficial de schimb şi efecte pe lângă Bursa din Bucureşti, beneficiind cel dintâi de această calitate. Bun specialist în domeniu, el a fost ales în Consiliul de administraţie al Camerei de Comerţ şi Industrie în faţa căruia, la 2 martie 1926, a conferenţiat despre „Istoricul Burselor şi valorificarea acţiunilor româneşti", text apărut imediat şi într-o broşură cu acelaşi titlu la Editura Cultura Naţională. Experienţa în domeniul vieţii economice a făcut, de asemenea, să fie desemnat şi membru în Consiliul de administraţie al Uzinelor Comunale Bucureşti şi l-a determinat să editeze şi să redacteze personal revista *Monitorul Comerţului, Industriei şi Finanţelor,* care a apărut timp de 25 de ani până în 1937. A fost ajutor de primar al Sectorului I Galben şi al Municipiului Bucureşti, iar Centrala Caselor Centrale Naţionale l-a delegat să plece în Italia pentru baterea medaliilor „Unirii" şi „Recunoştinţă pentru M.S. Regina", dar şi cu alte misiuni de natură culturală.

Şi aş mai putea adăuga multe în aceeaşi ordine de idei, dar se cuvine să vorbesc – măcar pe scurt – despre Iancu Şaraga, fiul lui Natan, care, împreună cu asociatul său S. Schwartz, au conferit un nou relief comerţului din ţara noastră, lăsând urme vizibile până în zilele noastre. În 1914 au pus bazele unei mari întreprinderi de papetărie, librărie şi editură de calendare, cărţi poştale, ilustrate. În 1919 au achiziţionat, cu un important sprijin bancar, instituţia de mare renume în viaţa culturală, firma Socec & Co. S. A., sporindu-i în scurt timp sucursalele din ţară de la 3 la 11, înzestrând-o cu cele mai moderne maşini tipografice cunoscute în epocă şi dând o mare atenţie cărţii şcolare şi unei colecţii de literatură pentru tineret „Biblioteca Noastră".

Dar cel mai mare success l-au înregistrat în 1929 când, intrând în legătură cu marile magazine „Aux Galeries Lafayette" din Paris şi obţinând din partea acestora importante credite, au înălţat în Bucureşti cel mai mare magazin românesc din epocă, devenit un simbol al Capitalei. Cu şapte etaje, 80 de compartimente şi peste 750 de angajaţi, cu un serviciu medical propriu care da consultaţii gratuite funcţionarilor şi familiilor, Galeriile Lafayette au fost până la aşa numita *românizare* o adevărată şcoală în materie şi o mare sursă de venituri pentru economia naţională, prin cuantumul impozitelor plătite statului.

Şi, tot datorită lui Iancu Şaraga şi lui S. Schwartz, Capitala s-a îmbogăţit şi cu o altă clădire reprezentativă pe lângă care bucureştenii trec indiferenţi fără a-i cunoaşte trecutul. E vorba de clădirea care face colţul dintre Bulevardul Elisabeta şi Calea Victoriei. Acolo a funcţionat o vreme binecunoscuta Librărie Alcalay. După retragerea proprietarului ei în urma unei activităţi ce n-a fost defel uşoară, librăria a cunoscut momente dificile, întrerupându-şi chiar activitatea în timpul Primului Război Mondial. Scurtă vreme după război a fost preluată de editura ieşeană „Viaţa Românească", dar tot fără succes, trezind în schimb interesul unor librari mai pricepuţi cum erau Iancu Şaraga şi S. Schwartz. În clipa aceea localul avea o înfăţişare foarte modestă; era o dugheană de stil vechi, cu o singură uşă şi două galantare. Noii proprietari au cumpărat şi cele câteva prăvălioare, la fel de mici, din vecinătate, le-au dărâmat şi au construit un magazin modern şi atrăgător.

Faima Librăriei Alcalay fusese creată de celebra colecţie „Biblioteca pentru toţi", atunci epuizată. Iancu Şaraga şi S. Schwartz au avut din nou o iniţiativă ieşită din comun, retipărind toate vechile numere, dar în ediţii revizuite, difuzate în tiraje greu de imaginat în zilele noastre şi făcând, în genere, o operă culturală, rareori egalată.

În curgerea vremii, arborele familiei a avut, e uşor de înţeles şi multe alte ramuri, masculine şi feminine, a căror evocare ar putea umple lesne un volum. Am să mai amintesc doar de un membru al familiei cu oarecare notorietate la vremea lui. Mă refer la Lascăr Şaraga care şi-a aflat chemarea mai ales în publicistică, acesta colaborând – alături de ziarele şi revistele evreieşti – la *Noua Revistă Română*, *Pandectele Române*, *Teatru* sau *Floare albastră,* semnând Spiru Luca, sau chiar cu numele lui. Fără a neglija, la rându-i, într-o vreme, cum ştim prea bine, prea puţin propice pentru evrei, o veche şi frumoasă tradiţie a înaintaşilor săi dezvăluită de o adresă pe care am găsit-oîn arhiva fostului Muzeu „Saint Georges", parte a Fundaţiei "I.I.C. Brătianu", datată 10 iulie 1940 şi având următorul cuprins:

„Doamnei şi Domnului
Lucia şi Avocat Lascăr El. Şaraga

Avem onoarea a vă aduce la cunoştinţă că am primit importanta donaţie ce aţi binevoit a face acestui Muzeu în amintirea tatălui Domniei Voastre, Elias Şaraga, înregistrată la noi sub nr. 164 / 1940 şi menţionată pe verso. Primiţi, vă rugăm, odată cu mulţumiri, asigurarea înaltei noastre consideraţiuni.

(ss) A. Saint – Georges“

Luate la un loc, toate acestea ne oferă, cred, sugestive contribuţii la cunoaşterea, în genere, a trecutului nostru şi a atmosferei unei epoci în care o familie evreiască a jucat un rol de frunte în viaţa culturală a ţării.

Summary

The history of the Jewish contribution to the development of Romanian culture is still not thoroughly explored. Consequently, this study on the history of the Şaraga family merits special attention. For several generations, the members of the Şaraga family played a remarkable role in the popularization of Romanian culture. Moreover, the activities of great personalities from this family have been acknowledged by institutions and by King Charles I and King Ferdinand I of Romania.

BETWEEN "JEWISH INTELLECTUAL" AND "JEWISH LITERATURE": CONCEPTUAL DEBATES IN INTELLECTUAL HISTORY

Camelia Crăciun

The historiography on Jewish culture has found it challenging to discuss the literary affiliation of the works written by authors of Jewish origin in non-Jewish languages; accepting the general definition of "national literature" as the corpus of texts written in the language of the nation, Jewish literature pondered for a long time if its approach should also include the reality of a multi-cultural, modern acculturated Diaspora. Many definitions of Jewish literature therefore preferred to focus on Hebrew, Yiddish, and Ladino languages, while the works in other languages, as well as Jewish intellectuals themselves, that had assimilated into other cultures represented cases of marginal interest because they were not connected linguistically to Jewish life. Cultural and literary histories and Jewish studies scholarship, however, eventually opened up to include the phenomenon of modernization with its consequence in terms of acculturation and secularization. In order to better understand the two theoretical paradigms in which the inclusive versus exclusive views of Jewish culture were articulated, this article focuses on the debates around significant cultural concepts such as "Jewish writer", "Jewish literature" and "Jewish intellectual".

Jewish Intellectual. As a consequence of modernity, the appearance of the Jewish intellectual was connected to a series of factors such as the *Haskala*, the large process of acculturation and secularization, and socio-economic advancements. Naturally, an extensive literature on the topic emerged. From Hanna Arendt's "Jew as pariah", to Isaac Deutscher's "non-Jewish Jew", George Steiner's "meta-rabbis", Daniel Bell's "prophets of alienation", or John Murray Cuddihy's "uncivil Jew", many intellectual historians, sociologists and literary researchers were fascinated with the case of the Jewish intellectual, approached as a modern phenomenon and as a category of individuals severing his or her ties with the community and original Jewish culture due to secularization. The manner in which thinkers have evaluated the positive or negative value of this

estrangement from Judaism and the Jewish world varies from enthusiastic attachment to conservative exclusion.

Isaac Deutscher describes the Jewish intellectual as someone "transcending Jewry" and consequently as a "non-Jewish Jew", although he means this in a positive sense:

"The Jewish heretic who transcends Jewry belongs to a Jewish tradition. […]Spinoza, Heine, Marx, Rosa Luxemburg, Trotsky, and Freud.[…] They all went beyond the boundaries of Jewry. They all found Jewry too narrow, too archaic, and too constricting. They all looked for ideals and fulfilment beyond it, and they represent the sum and substance of the most profound upheavals that have taken place in philosophy, sociology, and politics in the last three centuries. […] Yet I think that in some ways they were very Jewish indeed. They had in themselves something of the quintessence of Jewish life and of the Jewish intellect. They were a priori exceptional in that as Jews they dwelt on the borderlines of various civilisations, religions and national cultures. They were born and brought up on the borderlines of various epochs. Their mind matured where the most diverse cultural influences crossed and fertilized each other. They lived on the margins or in the nooks and crannies of their respective nations. Each of them was in society and yet not in it, of it and yet not of it. It was this that enabled them to rise in thought above their societies, above their nations, above their times and generations, and to strike out mentally into wide new horizons and far into the future".[1]

Bridging cultures and transcending narrow ways of thinking, as Deutscher enthusiastically argues, the Jewish intellectuals using a non-Jewish intellectual tool-kit were simultaneously inside and outside of Jewish culture. Paul Mendes-Flohr captures the two opposing perspectives on the topic. First of all, he notices that the intellectual in the Jewish society is a modern invention:

"Dans la société juive traditionelle, le gardien par excellence de la vie spirituelle et culturelle était le talmidhakham, le sage et l'érudit. L'autorité et la sagesse du talmidhakham sont fondées sur sa conaissance de la Tora. Dans la société moderne, le talmidhakham est de plus en plus remplacé par l'intellectuel', dont l'autorité et la sagesse sont d'un sécularisme affirmé. Cette mutation radicale

[1] Isaac Deutscher, "The non-Jewish Jew" in: *The non-Jewish Jew and other Essays*, London: Oxford University Press, 1981, pp. 26-27.

reflète des changements profonds dans la nature de l'existence juive".[1]

Still, this kind of essential change greatly affected Jewish society. As a result, the reactions in connection to this were, as Mendes-Flohr puts it, radically different. The modern intellectuals represent an innovation, lacking the previous *talmidhakham*'s authority and they are usually perceived as contesting traditions, values and hierarchies, cutting (or being cut off from) their ties with the traditional community. They are perceived negatively, as the "dépassement de leurjudeité" takes them out of the community, as Aharon Appelfeld would explain further, or positively, as we have read already in Deutscher's text, as those who by cutting their close ties to Judaism can serve humanity and truth better. Or else as George Steiner[2] proposed, as those who could, by transcending their Jewish identity, capture it at an even more profound level in the depths of universalism and humanity. Obviously, the several possible paths also depend on the capacity to maintain the connections with the life of the community and with Judaism, while at the same time being modern intellectuals immersed in secular debates. Mendes-Flohr's examples are Spinoza and Moses Mendelssohn for the two mentioned cases. This debate of the concept of "Jewish intellectual" stresses the modern character of the phenomenon and the beginning of a period of separation from traditional culture, as well as bridging two cultures and communities through the resulting border identity.

Jewish Literature and Jewish Writer. The debate becomes even more complicated when we look at concepts such as *Jewish literature* and the *Jewish writer*, as the language marker functions formally as a factor that excludes or includes the work from a certain corpus of cultural products. In literary history, the totality of artistic works produced in a certain language belongs to the respective culture, regardless of the origin of its author(s) who, by choosing a specific language also made a clear statement about his or her cultural affiliation. In the case of authors of Jewish origin, phenomena specific to modernity due to acculturation and socio-cultural

[1] Paul Mendes-Flohr, "L'intellectuel juif moderne" in : Shmuel Trigano ed., *La société juive à travers l'histoire*, volume 1, Paris: Fayard, 1993, p. 239.
[2] *Ibid*., p. 241.

integration come into the picture and the situation tends to become more complex. Moreover, the specificity of Jewish literature itself is enhanced by "the absence of a common language, territory, culture"[1] perceived as essential markers of culture and literature in general and defining its borders.

Technically, the Jewish languages restrict the corpus of literary texts to those texts written in Yiddish, Hebrew, and Ladino. After Haskala, more and more intellectuals became modernized and started to participate in the social and cultural life of the Gentile society, producing valuable texts in the local languages. The major debate about the capacity of Jewish culture to integrate these works starts with the premise of the writer's identity and identification; many works were inspired by the Jewish backgrounds of the authors and expressed their attachment to Jewish life and culture, but some writers did not explicitly identify themselves as Jewish and did not include these cultural references in their works. Between all these variants, literary historians and sociologists have attempted to clarify the issue. The conclusions usually depend on the definition of Jewish culture as an open or closed construct, able or unable to integrate the social and cultural reality of Diaspora existence. Adapting to changes, and surviving in other literatures, Jewish culture was therefore forced to alter its status to a multicultural, multilingual construct. Thus, implicitly, the acceptance of non-Jewish language works of Jewish writers as part of Jewish culture determined also the recognition of a Jewish literature of the Diaspora, fundamentally defined by non-Yiddish and non-Hebrew works during modernity.

In a comprehensive approach to the diverse definitions of Jewish literature, Hana Wirth-Nesher[2] lists a series of criteria that have been used over time in order to categorize Jewish literary works. The first and highly controversial criterion, because it tended to be either nationalistically Jewish or racially anti-Semitic, reductively classifies works according to the origins of their authors. The second criterion identifies some themes employed in the texts as Jewish, implying a certain "topic property" which excludes the universalism of human

[1] *What is Jewish Literature?* A symposium with Israeli writers Aharon Appelfeld and Yoav Elstein moderated by Sacvan Bercovitch, The Max and Irene Engel Levy Memorial Lecture, March 31, 1992, Cambridge: Massachusetts 1993, p. 2.

[2] Hana Wirth-Nesher ed., *What is Jewish literature*, Philadelphia, Pa: Jewish Publication Society, 1994.

experience. The third criterion stipulates that the language used in the text must be one of the Jewish languages, although the richness of Jewish literature in Gentile languages would be left out. The fourth criterion involves representations of the religious factor defined according to some kind of moral value; to a certain extent these values are also claimed to belong to Christianity, which in effect voids this theory. The fifth criterion would be the profound consciousness of Jewish history and tradition represented within the text, eventually excluding a large number of works. Other abstract and vague markers used in these classifications include "Jewish imagination", "Jewish orientation toward text", aversion to the pictorial and aesthetic, and valorisation of the abstract. To Wirth-Nesher, all these definitions have justifications and disadvantages, and she concludes that the process of defining such an elusive, complex, and varied phenomenon does not have an ideal solution.

In a debate on the essence of the Jewish literature, the response of Aharon Appelfeld[1] is, by contrast, clear: he lists the usage of a Jewish language and the writing from within Jewish culture, including "the collective soul or the collective memory" with its religion, folklore, myths, legends and culture, together with the self-identification of the writer with his or her Jewish origin. Referring to the multitude of writers of Jewish origin composing in non-Jewish languages, he believes that "most of those brilliant minds belong to their social and cultural environment, to the main literary streams of their countries. If there is some Jewishness in their writing, it is hidden. The hidden, even if it is deep and meaningful, does not make them Jewish writers"[2].

The opposing, all-integrative vision of Jewish culture, which considers the totality of manifestations concerning Jewish existence in their specificity, can be summed up in the declaration of one of the Polish Jewish writers from the interwar period, MaurycySzymel: "I am a genuine son of my nation, and I express my Jewishness in one of

[1] Aharon Appelfeld teaches Hebrew literature at Ben-Gurion University in Israel and wrote more than twenty books of prose, novels and short stories, widely acclaimed and translated in many languages. Among the best-known titles are *Badenheim 1939*, *The Immortal Bartfuss* or *Tzili, the Story of a Life*.

[2] What is Jewish Literature? p. 4.

the many tongues it uses"[1]. Opposing Appelfeld in the debate, Eugene Goodheart believes that Appelfeld and his closed cultural vision are based on a religious type of Jewish identity that is "static, […] not susceptible to change, that can't encounter experiences that are non-Jewish and be affected by these experiences". Appelfeld's position also excludes the very essence of the modern Jewish life with its secular aspects, in which "the writer comes into the large world and is affected by the world, and is not simply defined by the Jewishness, through the Jewishness, is part of what he is"[2]. Reinterpreting Jewish identity, tradition, and culture and adapting it to the modern context is another option that the critics have at their disposal. But, as the arguments supporting either position can be endless, Simon Markish encourages Jewish writers working in a different language and culture "to find harmony in dichotomy"[3].

In defence of the open concept of multicultural Jewish literature and culture, Michael Brenner stresses that "Leopold Zunz made clear in his programmatic essay *Etwasuber die rabbinische Litteratur* (*On rabbinic literature*, 1818) that Jewish literature had never been restricted to Hebrew or other Jewish languages"[4]. Historically speaking, the Jewish world fully benefited from and included works in non-Jewish languages such as the Aramaic Talmud, the Greek works of Philo of Alexandria, and the Arabic writings of Maimonides and Yehuda Halevi. The open culture perspective makes even more sense in the modern period for it is the perspective of a multicultural, multilingual Jewish reality that is supported by contemporary research. Ruth R. Wisse embraces this approach when discussing *The Modern Jewish Canon*, declaring that "this book tries to explain the phenomenon of a multilingual Jewish literature", because "an adequate study of modern Jewish literature would have to be as polyglot as the people who wrote it"[5]. She talks about the "sense of

[1] Maurycy Szymel, "Kij", part 3 quoted in Eugenia Prokop Janiec, *Polish-Jewish Literature in the Interwar Years*, p. 30.

[2] What is Jewish Literature? pp. 15-16.

[3] Simon Markish quoted in: *What is Jewish literature*, p. 10.

[4] Michael Brenner, *The Renaissance of Jewish culture in Weimar Germany*, New Haven: Yale University Press, 1996, p. 16.

[5] Ruth Wisse, *The modern Jewish Canon: a journey through language and culture*, Chicago: The University of Chicago Press, 2000, XV.

literature as the repository of modern Jewish experience"[1], which necessarily includes the languages in which Jewish communities live and create. Aware of the anomaly of the concept, Wisse notices that "a multilingual Jewish literature violates, on the one hand, the concept of a national literature in a national language and, on the other hand, the traditional Jewish concept of a received literature that alone requires ongoing interpretation"[2]. Moving in the same direction, Eugenia Prokop-Janiec discusses the case of Jewish literature in Polish. According to her, "as a literary phenomenon, Polish-Jewish literature may be viewed from two different perspectives. On the one hand, it may be treated as an integral, though peculiar, part of Polish literary output. On the other hand, it may be treated as part of the "polysystem" of Jewish culture in Poland, a system consisting of the creative activity in all the languages spoken by Polish Jews. Thus, we may talk about the "Jewish School" in Polish literature or, alternately, the "Polish School" in Jewish literature. These approaches are obviously equally valid and not mutually exclusive"[3]. The most expressive articulation of this open Jewish literary model is defined by Ruth Wisse again as "in Jewish literature the authors or characters know and let the reader know that they are Jews"[4] or, more formally as "Polish-Jewish literature: works written in Polish on Jewish themes by authors who identify themselves as Jews"[5]. In this way, an ideal approach can be envisaged which recognizes these works as part of both Jewish and Gentile cultures, with equal rights of belonging to both. Thus, a double identity model appears as more suitable than a split, mutually exclusive one.

Conclusion. If the status of the *Jewish intellectual* posed fewer problems, emerging as a larger socio-cultural category specific to modernity involving the social space and the broader categorizations, the discussion of the *Jewish writer* moves deeper into the subjective space of creativity and elusive individual self-identification. In this context, the concept of Jewish literature depends on the adoption of a certain theoretical perspective on Jewish culture; thus, between a

[1] *Ibid*., p. 19.
[2] *Ibid*., p. XV.
[3] Prokopowna, p. 413.
[4] Wisse, p. 15.
[5] Prokopowna, p. 413.

conservative traditional perspective of a national culture and a modern approach adjusting to the changes imposed by modernization, acculturation, integration and secularization, the historiography of Jewish culture has had to choose between a rigid and an open definition of its limits. For the preservation of traditional identity’s sake, the conservative direction preferred to include only works complying with the concept of national culture, although the Jewish modern experience contradicted its validity. Ready to abandon a great amount of valuable cultural work in favour of local cultures, the conservative paradigm favoured pre-modern ideal cultural preservation, while ignoring the contemporary state of things. Eventually, Jewish cultural historiography developed a direction of recuperation of the works of Jewish intellectuals writing in non-Jewish languages, while the theoretical contributions of Ruth Wisse to literary studies or of Isaac Deutscher to intellectual history has challenged the conservative canon previously tacitly employed. Functioning as a form of international integration, Jewish intellectuals transcended linguistic barriers and local cultural codes. Eventually, by adopting the perspective of open culture, the intellectuals positioned in between cultures and literary spaces have produced a bridging discourse, which situates modern Diaspora life within the broader context of the Jewish experience, as well as Jewish experience in local cultures and languages as part of the national heritage through the minority’s contribution.

Rezumat

Consecinţă a modernizării şi secularizării, dar şi a influenţei Haskalei, apariţia intelectualilor evrei care creează şi se afirmă în limbi şi culturi neevreieşti a generat o serie de dezbateri conceptuale în istoria intelectuală. Concepte precum „intelectual evreu”, „scriitor evreu” şi „literatură evreiască” sunt analizate în contextul aculturării profunde şi al identităţii complexe a individului în modernitate, dar şi în relaţie cu valorile comunitare tradiţionale.

UN GÂNDITOR UITAT SAU IGNORAT – ALEXANDRU TILMAN-TIMON

Ţicu Goldstein

Secolul XX a fost un secol dificil pentru multă lume, îndeosebi pentru evrei. În plan individual, fiecare s-a descurcat cum a putut, potrivit posibilităţilor sau convingerilor sale. În împrejurările României antebelice, odată cu ascensiunea extremismului de dreapta, unii evrei, e drept, puţini la număr, s-au botezat, încercând să se pună astfel la adăpost de urgie. Aşa cum avea să spună Mihail Sebastian în *De două mii de ani*: „Fiecare evreu se poate întreba cu panică ce are de făcut: să fugă, să se sinucidă sau să se boteze. Chestie de aranjament personal”[1].

Mă voi referi la un intelectual de excepţie despre care, în mod curios, nu ştiu să se fi pomenit de vreo şapte decenii, deşi este prezent în bibliotecile noastre universitare şi academice. Acest lucru se întîmplă, poate, şi pentru că, nu se ştie cum şi când, a părăsit ţara, probabil cu unul dintre ultimele trenuri, prin anii '47-'48, adoptând cetăţenia franceză.

Studiul acesta este neîncheiat deoarece ne lipsesc o serie de date, respectiv de când Tilman nu a mai fost prezent în viaţa românească. Este vorba despre Alexandru Tilman-Timon (un „Timon” preluat de la filozoful sceptic grec din Antichitate de la care se trage şi piesa lui Shakespeare, „Timon din Atena”, adaos la care gânditorul nostru va renunţa cu timpul). S-a născut la Bucureşti, în decembrie 1911, într-o familie de intelectuali. Tatăl său, Henri Tillman, inginer petrolist, cu lucrări de specialitate publicate (*Contributions générales à l'ètude du petrole*), are, în orele libere, preocupări umaniste: publică, în 1929, *Încercări asupra fenomenelor psihice anormale* (Editura Bucovina, Bucureşti) şi *Acţiuni psihice paranormale* (Bucureşti, 1936), studiu apărut prima oară în *Revista de Filosofie* aflată sub direcţia lui C. Rădulescu-Motru. În prefaţa cărţii autorul ne avertizează că el „s-a ferit să cadă în misticism, de care s-au făcut vinovaţi mulţi oameni de ştiinţă”. Problema „forţelor naturale ascunse” nu este uşoară, dar „nimeni nu este, în definitiv, dator să facă mai mult decît poate”. Pe coperta cărţii el se

[1] M. Sebastian, *De două mii de ani*, Bucureşti, Editura Hasefer, 2005, p.252.

legitimează astfel „Henri Tillman, inginer, membru titular al Institutului General Psihologic din Paris". Cartea este dedicată „Fiului meu, Dr. Alexandru Tillman, asistent la Institutul de Drept Comparat al Universităţii din Paris, avocat, licenţiat în filosofie, în semn de nestrămutată dragoste". După aceste date sumare de provenienţă să menţionăm şi ruta şcolară de excepţie a lui Alexandru: bacalaureat al Liceului „Mihai Viteazu" unde fusese premiant; licenţiat al Facultăţii de Filozofie şi Litere (Bucureşti) cu *Magna cum laude*; doctor în drept la Paris (1935); doctor în Filozofie şi Litere (Bucureşti, 1945). În cadrul perioadei române avem şi o enclavă franceză, deoarece Tillman – fiul a fost asistent la catedra de Drept Public (Prof. Gilbert Gidel) şi de Economie Politică (Prof. Henry Truchy) a Facultăţii de Drept din Paris (Institutul de Drept Comparat), numit în această funcţie în 1935 şi confirmat în 1940; propus pentru bursa „Rockfeller" (1938) de către Rădulescu-Motru şi de profesorul H. Truchy. În această primă perioadă publică, simultan, în limba franceză şi în limba română, lucrări de drept şi de filozofie. Dacă l-am numit pe Tilman „gânditor", un termen considerat astăzi vetust, e pentru motivul că, în afară de dubla sa pregătire academică, el prezintă şi un remarcabil interes faţă de istorie, psihologie, sociologie, antropologie, etică, economie politică şi filozofie politică. Este, cu alte cuvinte, pluridisciplinar.

Prima perioadă, română, sau mai bine zis franco-română, e rodnică. În domeniul dreptului publică, de timpuriu, în limba franceză, o carte de stringentă actualitate la acea vreme (la noi prima de acest gen, dacă nu, singura): *L'organisation économique et sociale du III-ème Reich* (prefaţă de Henry Truchy, Paris, Recueil Sirey, 1935, 285 p.) apărută sub egida Institutului de Drept Comparat al universităţii din Paris. După o introducere în istoria naţional-socialismului, culminând cu *Weltanschauung*-ul specific regimului totalitar, sunt examinate, pe rând, instituţiile caracteristice celui de-al Treilea Reich, astfel cum apar acestea în primii doi ani de experienţă nazistă. Lucrarea a fost recenzată elogios în Franţa în principalele reviste de specialitate. Urmează: *Les influences étrangères sur le droit constitutionnel roumain* (Paris, Bucureşti, 1946, 428 p.), cuprinzând două părţi, una istorică, cealaltă juridică. O atenţie specială este acordată dreptului constituţional român modern şi anume proiectelor constituţionale de la începutul secolului al XX-lea, al căror prototip este *constituţia cărvunarilor*, mişcarea de

emancipare naţională din jurul anului 1848, precum şi constituţiile lui Cuza, Carol I şi Ferdinand. Concluzia studiului: numeroasele influenţe străine au evidenţiat vitalitatea dreptului autohton, influenţele străine de structura acestuia fiind eliminate, celelalte fecundându-l (cu excepţia constituţiei din 1938, care urma să fie tratată separat, abătându-se de la standardele democratice care, la început, vor fi „suspendate", apoi, în 1940, abrogate). În continuare, tot pe această temă, publică: *Les actes constitutionnels en Roumanie de 1938 à 1944* (Bucureşti, Cugetarea, 1947), în care examinează regimurile constituite în România după abrogarea Constituţiei din 1923 şi până la repunerea ei în vigoare, cea din urmă nemaifiind modificată vreme de 15 ani, aşadar atât cât a durat şi scurta democraţie constituţională în România. Trăsătura caracteristică a constituţiei din 1938 e exprimată lapidar astfel: „Românii – naţiunea dominantă. Recunoaşterea cetăţeniei este rezervată doar românilor (de origine), cel recunoscut ca atare e considerat ca fiind român dintotdeauna". În septembrie 1940, magistraţii jurau credinţă faţă de neam, rege şi conducător. Instituţia fundamentală a noului regim era, de fapt, *Conducătorul*. Generalizând, Tilman precizează: „Principiul conducătorului apare acum ca o instituţie esenţială a dreptului public al statelor totalitare". În acel moment de răscruce pentru România, Tilman pune cu curaj drept *motto* al cărţii apărută în limba franceză un lung şi semnificativ citat în limba engleză dintr-un mesaj anual adresat, în 1941, de preşedintele Franklin Delano Roosevelt Congresului, în care se amintesc cele patru libertăţi fundamentale ale popoarelor: libertatea cuvântului, libertatea credinţei, libertatea economică şi libertatea bazată pe o pace garantată prin controlul armamentelor. Nu era aceasta şi profesiunea de credinţă a autorului? Aici, într-o paranteză, am de făcut o remarcă amară cu privire la receptarea în ţara noastră a cărţii pe care am consultat-o la Biblioteca Centrală Universitară. Ea a ajuns acolo necitită, nici măcar de cel căruia îi fusese oferită cu dedicaţie, fiind achiziţionată cândva de bibliotecă, dar abia acum, după aproape şaptezeci de ani, a cunoscut un *coup-papier*.

De acum încolo, în materie de drept şi de sociologie politică, nu avem decât o mare pată albă şi extrem de ciudată, dat fiind că în *Memoriu de titluri şi lucrări* (Cugetarea, 1947), de unde extragem aceste date, sunt pomenite o serie de lucrări de anvergură, mai toate, ni se spune, redactate, până la a ni se preciza până şi numărul

paginilor, lucrări de care însă nu avem cunoştinţă. Aflăm astfel, că urma să apară *La Constitution roumaine de 1938*, se precizează şi unde: („Bibliothèque d'Histoire Politique et Constitutionnelle*"* – Editions Sirey), cuprinzând în cele 615 pagini o analiză a regimului instaurat de Constituţia din 1938. De remarcat faptul că toate lucrările de drept, scrise ori proiectate, sunt enunţate în limba franceză, probabil pentru o mai rapidă receptare internaţională. Ni se mai spune că studiul urma a fi întregit cu alte câteva lucrări pentru care materialul a fost deja redactat şi colaţionat – şi anume: *Les idéologies politiques Roumaines; Les doctrines nationalistes chez les Roumains; Le problème des classes sociales en Roumanie* (cercetează diverse concepţii – C. Dobrogeanu-Gherea, Şt. Zeletin, L. Pătrăşcanu, Ş. Voinea ş.a.); *Le coup d'État du septembre* (o lucrare de nu mai puţin de 965 pagini în care sunt examinate lovitura de stat de la 6 septembrie şi statul naţional-legionar, iar ca mod de abordare, totul este tratat, cum se exprimă autorul însuşi: „în chip absolut obiectiv, aşa cum s-au prezentat unui martor ocular, dublat de un cercetător în domeniul juridic şi al sociologiei politice, autorul dându-se voit la o parte în faţa reproducerii cât mai fidele a împrejurărilor". Iată şi titlurile aspectelor considerate: „Săptămâna debutului" (de la 6 la 13 septembrie), „Zorii statului naţional-legionar" (13 septembrie – 6 octombrie), „Noul spirit la lucru" (7 octombrie – 7 noiembrie), „De la cutremurul de pământ la rebeliune" (de menţionat faptul că două secţiuni sunt consacrate problemei evreieşti). Autorul, de o rară fecunditate, continuă cercetarea, în pas cu evenimentele, avansând şi următoarele titluri, tot în limba franceză, iar precizările, punctuale, ne dau credinţa că nu erau simple proiecte: „La rébellion de janvier", 572 p. Lucrarea, se precizează, urmăreşte expunerea evenimentelor ce s-au desfăşurat până la declararea războiului; *La guerre, juin 1941* – duce mai departe în cele 674 pagini ale sale examenul început, cu următoarele capitole, intitulate sugestiv: „Primul an de război" (de la 22 iunie la 5 septembrie): „Un Antonescu pe front, altul în interior" (pp. I – I66); „Al doilea an de regim autoritar" (de la 6 sept. la 21 iunie 1942); „Mihai Antonescu, vedeta zilei, „corporativismul român", o reformă născută moartă" (pp. 167-526). „Al doilea an de război (de la 22 iunie la 5 septembrie 1942); „Tăcerile Mareşalului" (pp.527 -627). „Al treilea an de regim autoritar" (de la 6 septembrie la 7 noiembrie 1942): „Strălucitul secund în prim plan" (pp. 628 – 674). Alte două lucrări le continuă pe cele

anterioare. În ordinea evenimentelor: *Un gouvernement paternaliste* cuprinde, în 870 pagini aşa-zisul „Început al sfârşitului" - respectiv epoca de la începutul anului 1843 şi *L'acte du 23 aout*, care expune în 650 pagini aspecte ale României Armistiţiului – unde sunt ele? Ar fi trebuit să-mi intitulez comunicarea: *Un martor incomod trebuie să dispară ?*

Al doilea volet. Doctor Tilman, cum obişnuia să se legitimeze, nu se preocupa doar de realităţile româneşti în seria de eseuri privind politica contemporană; el începe cu analiza regimului nazist, continuă cu I. „Hitler et le national – socialisme", într-o serie de zece volume cuprinzând fiecare, mi se spune, între 500 – 800 pagini (acestea ar putea fi, într-adevăr, proiecte); II. „Mussolini et le fascisme"; III. Le Nippon et „La Gande Asie"; IV. „Des Tories au labour–party
(W.S. Churchil et les permanences britaniques)"; V. „Le comunisme de l'avant á l'après-guerre" (I.V. Staline et L'U.R.S.S.); VI. „L'Amerique et le Rooseveltisme"; VII. „La France, de la défaite à la IV-eme Republique"; VIII. „Tchang-Kai-Shek et la Chine". IX. „Les petits Etats et les grandes problemes (non-beligerants, neutres et co-beligerants)". X. „Theorie generale". Sunt anii când Heidegger e suveran în filozofie, iar Carl Schmitt, în filozofia politică un fel de Hobbes contemporan, cu un parcurs asemănător cu cel al lui Heidegger, îmbrăţişând la început nazismul (în primii trei ani), fiind apoi marginalizat.

Schmitt a criticat asupru democraţia parlamentară a Republicii de la Weimar pentru nesfârşitele dezbateri sterile, ceea ce a servit noului regim autocrat de mână forte. În condiţiile de criză excepţionale, apărarea democraţiei, deseori slăbită şi de corupţie, nu e o sarcină uşoară. Tilman şi-a asumat-o. El mai urmărea: „Studierea obiectivă a experienţei statale individuale şi considerarea pe larg a uneia din ele trăită foarte aproape: experienţa românească"– experienţe ce parcă se pregăteau spre a da exemplul valorii lor la proba de foc pe care o constituie războiul. Îmi voi permite nu numai să stabilesc unele concluziuni de ordin general, ci să şi formulez unele sugestii de structură pe bază ştiinţifică inductivă... Repet: Unde să fie toate aceste lucrări în care studiul statelor totalitare ocupă un loc preponderent? Să fi fost ele confiscate de Securitate? Tot ce e posibil, cu atât mai mult cu cât din ceea ce scrisese se livra singur

prin afirmarea publică a ideilor sale, noilor inchizitori. Un asemenea gânditor nu îşi avea locul în România acelui timp.

Al treilea volet al tripticului Tilman este interesat şi de filozofie. Astfel, în anul 1947, publică în limba română *Etica lui Descartes* (tipografia I.C. Văcărescu), filozoful francez urmărindu-l în aşa măsură încât la vârsta de 65 de ani dă un nou doctorat la Paris, dedicat lui Descartes. Dar să ne întoarcem la Bucureşti, în ultimele ore ale libertăţii noastre. Tilman mai apucă să publice, în 1946 – 1947, la Editura Cugetarea – Georgescu – Delafras o trilogie consacrată lui Malebranche (1638 – 1715), un gânditor cartezian a cărui operă va completa doctrina dualistă a intelectului şi materiei propusă de Descartes, axându-se însă nu pe matematică, ci pe psihologie, nu pe obiect, ci pe subiectul cunoscător. Trilogia cuprinde: volumul I – *Omul şi gândirea sa. Izvoare, antecedente, bibliografia malebranchiană* (464 p.); Volumul II – *Oratorianul şi contemporanii săi – influenţe malebranchiene* (336 p.); Volumul III – *Polemice* (312 p.).

Tilman oferă cititorului român una dintre cele mai complete monografii asupra acestui filozof francez (să ne amintim că, de pildă, în ampla lucrare în cinci volume *Istoria filozofiei moderne – omagiu prof. I. Petrovici*, Alice Voinescu îi consacra lui Malebranche doar câteva pagini). Filozoful fusese poreclit „meditativul", căci, comentează Tilman în termeni moderni, Malebranche era introvertit (după schema lui Jung) sau schizotimic (după schema lui Kretschmer).

Să ne gândim în ce contratimp se afla Tilman cu gândirea materialistă *la modă,* impusă atunci când aborda gândirea lui Malebranche care, spre deosebire de maestrul său ce separa filosofia de teologie, el, dimpotrivă le reconcilia, străduindu-se să împace fizica lui Descartes cu metafizica augustiniană. Remarcabil e însă că Malebranche simte nevoia de a întemeia adevărul pe cunoaştere şi nu pe principiul autorităţii, înfruntându-şi chiar şi maestrul. „Aşadar, fie că îl citim pe Aristotel, fie că îl citim pe Descartes, nu trebuie să-i credem de îndată nici pe Aristotel nici pe Descartes, ci doar să medităm – aşa cum au făcut şi ei la rândul lor, sau cum ar fi trebuit s-o facă, cu toată atenţia de care sunt capabili". În teza de doctorat din 1975, Tilman mai semnalează şi unele afinităţi între doctrina Oratorianului şi existenţialism care, în epoca în care scria monografia, era *en vogue,* de la Heidegger la Sartre, pe de altă

parte cu fenomenologul Husserl, care a arătat legătura propriei sale filozofii cu Descartes şi cu derivatele sale malebranchiene. La urma urmei, Malebranche căuta să refacă unitatea spiritului uman, să concilieze ştiinţa cu credinţa, deşi conclusiv se mai şi contrazice atunci când ne spune: „Pour être fidèl, il faut croire aveuglément, mais pour être filosophe il faut voir évidemment".

Dar Tilman îşi propunea să scrie şi o lucrare de sinteză pe care să o intituleze *L'homme et le sens de l'universel*,în care dorea să-şi exprime concepţiile proprii. Nu ştim dacă a şi făcut-o, iar cele două sute de fişe scrise pentru un vast *Dicţionar de filosofie* a cărui redactare o coordona, nu se ştie pe unde au mai ajuns. Beciurile Securităţii trebuie să fie pline şi de scrieri filozofice arestate.

În sfârşit, Tilman mai publică în româneşte, tot la Editura Cugetarea, *Elemente de filozofie* (fascicula 1, 1947). Aici se simte deja ameninţarea cu încătuşarea gândirii libere, cuvintele introductive având valoare de avertisment. Gânditorul nostru ne atrage atenţia asupra riscului înlocuirii ştiinţei cu propaganda (de altfel, deja pe cale de a se înfăptui). Este vorba acum, scrie el, despre educarea maselor – dar aceasta nu trebuie făcută în spiritul cenzurii, invocând pentru acesta mari personalităţi de la UNESCO, care cereau chiar organizarea unei campanii împotriva prostiei, mai ales a prostiei stârnite de propagandă. Nu vreau să trec peste această carte de iniţiere, care a fost de fapt un curs ţinut la un „enigmatic" colegiu, în anii 1942–1943, în care este abordat, pe scurt, şi iudaismul, îndeosebi contribuţia lui Israel la civilizaţia şi la spiritualitatea lumii. Preia, e drept, mărturisit, unele idei de la Masson – Ourssel, idei care devin într-un fel şi ale sale, idei care în rezumat subliniază faptul că ceea ce a transmis Israelul Occidentului este preeminenţa idealului asupra realităţii... de asemenea, că credinţa în sfârşitul lumii va avea loc la acea reformă evreiască numită creştinism („poate excesiv spus", conotează Tilman). Iudaismul avea însă doi versanţi, unul aplecarea – asupra sa, celălalt expansiunea universalistă, în care „acest popor impresionist mai mult decât *raisonant*, urma să contribuie la edificarea noţiunii moderne de raţiune". Şi îşi încheie consideraţiile evreieşti astfel: oricât de inclinaţi ar fi feculativii lui Israel către *Schwärmerei* (visare), ei au avut, dacă se poate spune astfel, o misitică a *Vernuft*-ului (a raţiunii), ai cărei maeştrii vor fi mai târziu Maimonide şi Spinoza. Această carte-curs pare să fie ultima

publicaţie din România, pentru că ţara, abia scăpată de dictatură se pregătea de o alta.

Pentru un spirit liber era prea mult. A folosit probabil vechile legături universitare, ca şi cele de prietenie, pentru a se expatria în Franţa, după ce îşi dedicase una dintre cărţi „Franţei eterne şi ţării mele, România". Pe o piatră tombală originală s-ar putea grava „Patria nerecunoscătoare".

Pentru perioada propriu-zis franceză, nu avem, din păcate, deocamdată, date suficiente; pentru aceasta, rezervăm, dacă va fi cazul, o altă comunicare. Ne îngăduim totuşi, o scurtă incursiune anticipativă, extrem de preţioasă şi aceasta, cu elemente de surpriză. Reamintesc faptul că prin internet nu am obţinut decât titlurile cărţilor din perioada română (fond B.C.U. şi Academia), până în 1947. La o cercetare mai atentă, am descoperit însă la Biblioteca Academiei Române, *Teza de doctorat în Filozofie* a lui Tilman de la Paris din... 1975 şi publicată în 1976, prin urmare treizeci de ani după primul doctorat în filozofie de la Bucureşti, din 1945. Teză intitulată „L'itinéraire du jeune Descartes" (Lille, Paris, 1976, 1419 p.), absentă, repet, pe internet. Din dedicaţii am aflat că Tilman era căsătorit cu Zitta – Anni (născută Hermann) şi că avea doi copii: Henri (ca pe bunic) şi Monik. Rezultă că şi-a continuat încă ani buni de activitate. Mai aflăm din „Teză" că aceasta reprezintă doar un volum din cele şase deja redactate şi dactilografiate consacrate lui Descartes, despre publicarea cărora nu avem cunoştinţă. Recunoaştem însă constanta sa anvergură, fără exagerare, cel puţin ca aspiraţie titanică. Interesant de observat în introducerea „Tezei", analogia deloc întâmplătoare între situaţia lui de fost emigrant într-o ţară liberă şi exilul olandez al lui Descartes, atunci când îl citează pe filozoful francez, dintr-o scrisoare pe care acesta i-a adresat-o prietenului său Balzac (Jean Guez de), aflat la Paris, la 5 mai 1631: *„Quel autre lieu pourrait-on choisir au reste du monde... Quel autre pays ou l'on puisse jouir d'une liberté si entière?".* Extrapolând, este adus aici indirect un omagiu ţării de azil, Franţei ospitaliere. Interesul pentru Descartes a fost constant de-a lungul întregii vieţi a lui Tilman, cum se exprimă undeva chiar el, în pofida *vicisitudinilor* vieţii. A strâns pentru aceasta note încă din anii '30 ai secolului trecut, a prezentat în reviste de specialitate rezumate şi dări de seamă despre cărţi legate de opera filozofului, semnate şi de unii dintre foştii sau viitorii săi profesori, precum Léon Brunschvicg şi Henri Gouhier. A

publicat, în 1937, un studiu dedicat eticii lui Descartes cu ocazia tricentenarului lucrării *Discurs despre metodă*, reeditat apoi în limba română şi însoţit de introducere (1947). A prezentat la cel de-al treisprezecelea Congres Internaţional de Istoria Ştiinţelor de la Paris, în 1968, comunicarea „Descartes et la psycho – pedagogié de l'enface", publicată în *Actes, T.3,* Librairie Scientifique et Technique**,** Albert Blanchard*,* Paris, 1971 (pp. 161–166). Teza de la Lille – Paris e, cum am mai spus, doar o parte a unei lucrări ample având următoarele titluri: I. „Du debut. La Fleche"(colegiul iezuit unde a studiat Descartes, n.n.); II. „En moi même ou dans le grand livre du monde"; III. „Du livre du monde, au monde"; IV. „Vue d'ensemble"; V. „Paulo ultra"(alte consideraţii, dincolo de cele prezentate, n.n.). Dacă lucrarea de ansamblu nu a mai văzut lumina tiparului, înseamnă că autorul a fost într-un fel sau altul indisponibil, *Teza* încununându-i opera...

O ultimă remarcă de ordin general. A scrie „în pas cu evenimentele este în ştiinţă un fapt riscant şi de excepţie**"**. E drept, tentaţia era mare, mai ales atunci când ai, ca Tilman, un acut simţ istoric... vremuri excepţionale, dar istoricul are nevoie de distanţă, de perspectivă. Conştient sau nu, Tilman adoptă două strategii diferite, una pe termen scurt, temele fierbinţi, epoca contemporană interesând dreptul şi sociologia politică, cu toată încărcătura sa istorică, iar pe termen lung, pe tărâm filozofic, iscodind itinerarul lui Descartes, prelungirile şi consecinţele sale.

O ultimă chestiune importantă: *problema identitară***.** În amintitul „Memoriu de lucrări",Tilman face două precizări bizare prin ostentaţia lor: *sunt cetăţean român. Religia creştină***.** Aceste precizări, probabil menite să atragă atenţia că el nu e, Doamne-fereşte, un alogen, mai curând trezesc suspiciunea decât să o abată. Un gest naiv şi gratuit, mai ales din partea unui intelectual care cunoaşte bine valorile democraţiei, dar care, pesemne, se teme de segregare, atunci când, în mod îndreptăţit, aspira la o carieră universitară. Dar Tillmann (de observat că în Franţa, el revine la ortografia numelui de familie, respectiv *Tillmann*, cu doi de „l" şi cu doi de „n" final şi renunţă la „Timon", aceasta mai ales în atenţia corecturii, n.n.), este indubitabil evreu -căci deşi, convertit, regimul antonescian nu a ţinut seama de schimbarea identităţii sale şi îl găsim, în anii războiului, la M. O. (aşa-zisa *muncă obligatorie*) cu alţi coreligionari de aceeaşi etnie. Despre perioada aceasta, Timon, de altfel, nu pomeneşte; el a lucrat

la Institutul Central de Statistică, sub direcţia lui Anton Golopenţia. Despre aceasta avem mărturia fostului profesor universitar Gavrilă Marcuson, fost coleg de liceu, de facultate şi de muncă obligatorie, cu care gânditorul nostru întreprindea, în momentele libere, veritabile turniruri de traduceri, care mai de care, mai dificile, *din* şi *în* limba franceză. Cu privire la originea sa mai avem mărturia unui marcant neurolog australian, originar din România, dr. John Vernea, o rubedenie a filozofului cu care, într-o vreme, făcea plimbări peripatetice pe străzile din grădinile Parisului. În sfârşit, un alt indiciu preţios este misteriosul Colegiu Universitar (cu „clase speciale"), probabil Colegiul Onescu, unde a predat evreilor superghetoizaţi amintitul curs de filozofie şi a condus un seminar în anii prigoanei, 1942 – 1943. (Supoziţia mea trebuie luată sub beneficiu de inventar şi nu ar fi neinspirat ca Centrul nostru de Istorie să se preocupe de o monografie dedicată Colegiului Onescu).

Tilman este o ecuaţie cu mai multe necunoscute. Nu ştim, deocamdată, de pildă, dacă în ţară a exercitat avocatura; dacă, în urma legilor rasiale, a fost exclus din barou; dacă a plecat sau a fugit din România şi când anume; cum s-a descurcat în Franţa ocupaţional; de ce fel de statut s-a bucurat; relaţiile cu prietenii şi rudele din România şi din Franţa.

Ne-am putea opri aici cu acest studiu de caz, dar mai stăruie o întrebare mai generală. Recuperăm toate elitele evreieşti convertite din varii motive. Cu unele, aşa am procedat, altele mai rămân la latitudinea biografilor sau a celor ce redactează enciclopedii... Mendelssohn–Bartholdy, Heine, Morgenstern, Mandelstam, Witgenstein, Disraeli... Simone Weil, călugăriţa Edith Stein, cardinalul Lustiger, Bergson... sau la noi, un Dobrogeanu-Gherea, Tudor Vianu, Schileru, Amalia Pavel, călugărul N. Steinhardt şi pastorul Wurmbrand (ambii cu eseuri despre iudaism), scriitorul şi preotul Mihail Avramescu (Marcel Abramovici). Dacă e să reluăm o vorbă a dr. Niemirower, preluată de la mama lui Lassalle, la moartea propriului ei fiu, „după ce mor, ei toţi sunt din nou ai noştri..." sau, mai recent, potrivit unui cercetător israelian, Lucian Zeev Herşcovici, „Un evreu rămâne întotdeauna un evreu" – atunci şi Alexandru Tilman rămâne un evreu şi încă unul remarcabil.

NOTĂ:

Datorită corespondenţei recente cu d-na Zitta Tillmann, am de adus comunicării mele câteva precizări şi rectificări importante. Familia Tillmann a reuşit să părăsească România cu mari dificultăţi, după o perioadă îndelungată de interdicţie publicistică, abia în 1961. În Franţa, Alexandru Tillmann, ca cercetător la C.N.R.S., şi-a mai publicat *Malebranche ou La Prière Cartésienne*, *Mystique du Nombre, raison des chiffres*. A decedat la 19 octombrie 1982, în vârstă de 71 ani şi a fost înmormântat in cimitirul Montparnasse din Paris.

Summary

This survey retraces the winding carrier of an exceptional Jewish intellectual, Alexandru Tilman-Timon. Despite the fact that most of his works are listed in our important libraries, our specialized studies have not referred to him in the last seven decades. He had two PhDs, one from Bucharest (1945) and another Paris (1975), and was a Law Doctoral Graduate in Paris (1935). Having been recommended by Constantin Rădulescu-Motru for a Rockefeller Grant, Tilman was mainly interested in Malebranche's philosophical system (an original trilogy) and in Decartes (an Ethics). In the fields of law and political sociology, he was most interested in the rise of totalitarian states. During WWII, he performed the so-called "compulsory labour" at the National Institute of Statistics, led by Anton Golopenţia, and taught philosophy to Jewish students at the Onescu College from 1942 to 1943. Despite having faced difficulties, he immigrated to France in 1961 together with his family, having been helped by his former teachers. He held a position of researcher at CNRS (The French National Centre for Scientific Research) and published Cartesian Studies, a topic that interested him all his life.

JEAN ANCEL ŞI CEALALTĂ ISTORIE A ROMÂNIEI

Ovidiu Pecican

1. Un istoric al României interbelice

Dificultatea de a-l situa corect în context istoriografic pe Jean Ancel vine din circumstanţele biografiei sale. Prin naştere (1940, Iaşi), primii ani de studii specializate – la universitatea ieşeană, în domeniul istoriei (până în 1959) – şi prin problematica abordată de lucrările sale, el îşi leagă numele într-un mod solid de România şi de trecutul contemporan al acesteia. Prin emigrarea în Israel, cele două masterate – istorie şi arhivistică – prin care şi-a continuat studiile în cadrul Universităţii Ebraice din Ierusalim (din 1963) şi prin interesul constant, obstinat, pentru problematica Holocaustului în România, el aparţine, neîndoielnic, cercului istoricilor israelieni. El este, în consecinţă, că ar fi vrut sau că nu ar fi vrut, deopotrivă, istoric român şi istoric evreu; ilustrat în câmpul studiilor româneşti, dar şi al studiilor iudaice. De altfel, opera sa, profund conectată la locurile de unde a plecat, conţine şi o neîndoielnică dimensiune universalistă. Iată ce spune autorul într-unul din textele sale: „Hitler a destăinuit lui Antonescu cele două mari secrete ale regimului nazist, înainte de a fi puse în aplicare: *Planul Barbarosa* şi *Liniile directoare pentru tratarea evreilor din Răsărit*, adică planul de exterminare a evreilor din Uniunea Sovietică" (*Surse arhivistice despre Holocaustul din România*). Or, asemenea precizări depăşesc sfera de interes a istoriei româneşti ori a studiilor despre *Shoah*, încadrându-se printre contribuţiile de istorie contemporană universală.

Datorită acestei împrejurări, marile cărţi ale lui Jean Ancel, de la colecţiile de documente la monografiile ample privitoare la *Shoah* în România, merită să fie studiate cu atenţie chiar şi dincolo de eventuala orientare a cititorului – specializat sau nu – către un anume subiect particular. Ceea ce aduce autorul în pagină este, până la urmă, cea mai importantă tragedie colectivă a lumii contemporane, dincolo de criza istorică a Europei din finalul lumii interbelice şi chiar neluând seama la locul unde ea s-a petrecut. Vreau să spun că nu trebuie să fii interesat de România pentru a citi pasionat, sub presiune, într-o echilibristică sufletească indescriptibilă,

capitolele pe care, atent la acurateţea reconstituirii, scribul le codifică urmând îndeaproape documentele.

Din acest punct de vedere, Jean Ancel se aseamănă, îndrăznesc să spun, dincolo de orice obstacol posibil, cu un alt scotocitor al arhivelor şi un alt suflet sensibil la vicisitudinile traversate de poporul lui: David Prodan.

Pornind tot de la documentaţia aluvionară pitită prin diverse fonduri mai mult sau mai puţin accesibile, abordându-le cu stăruinţă decenii de-a rândul, şi acest investigator transilvănean al modernităţii româneşti s-a simţit chemat să restituie, scoţând din uitare, lupta pentru supravieţuire a ţărănimii române ajunse în secolul al XVIII-lea la o saturaţie a vicisitudinilor. Aici însă comparaţia se opreşte. Una este să fii umilit şi obidit, năpăstuit şi împilat, fie şi generaţie de generaţie şi cu totul altceva e să te urmărească din răsputeri, cu toate mijloacele puse la dispoziţie de puterea statului, extincţia unei etnii, rase şi religii.

Un suflu epopeic de tragedie traversează fundalul paginilor lui Jean Ancel din cele patru volume ale cărţii *Contribuţii la istoria României. Problema evreiască (1933 - 1944)* (2 volume, fiecare cu câte două părţi, apărute în original în 2000 şi, respectiv, 2002, iar la Editura Hasefer în română în 2001 şi, respectiv, 2003). Titlul cărţii, cu aparenţa sa cenuşie, se vădeşte de un sarcasm enorm odată intrat în contact cu acutele conţinuturi ale explorării.

Guvernul Goga – Cuza („al doilea guvern antisemit din Europa"), dictatura regală şi planul ei de „înlăturare civilizată" a evreilor din România, „rinocerizarea" intelectualilor români, atitudinea Patriarhiei Ortodoxe, apoi românizarea... averilor (prădarea şi confiscarea cu acte în regulă a avuţiilor evreimii române), pogromurile, românizarea... sufletelor şi infernul experienţei concentraţionare din Transnistria, antonescianismul şi soluţia finală sunt, în linii mari, jaloanele stabilite de autor pe calea unei reconstituiri comparabile ca proporţii şi anvergură cu *Arhipelagul Gulag*. Însă, acolo unde Soljeniţîn porneşte în principal de la sute, mii de relatări orale ale martorilor deportărilor în lagărele sovietice ale indezirabililor regimului roşu, Ancel se bizuie pe documente oficiale irefutabile, confruntate unele cu altele şi puse în oglindă, completând informaţiile dintr-un fond, să zicem, sovietic, cu altele, din arhivele naziste recuperate de învingătorii ultimei conflagraţii mondiale. Şi iarăşi, cu precizarea că, dacă în Gulag ajungeai arestat fie şi datorită unei vini

imaginare, abuzive, dar totuşi, a unui pretext ce se lega de o opţiune anume a persoanei în cauză (lipsa de aderenţă la regim sau insuficienta credibilitate a adeziunii), *Shoah* a presupus mereu însuşi faptul apartenenţei la poporul ales, necontând nici chiar convertirile religioase, abjurările ori renegările, deci nelăsând nicio cale de scăpare evreilor.

Preludiu la asasinat. Pogromul de la Iaşi, 29 iunie 1941 (ediţia iniţială în 2003, traducerea românească de la Editura Polirom, Iaşi, 2005) reia şi detaliază – cu o minuţie pozitivistă dublată de acutul simţ al problematizării de care dispune autorul – unul dintre capitolele vastei panorame reconstituite anterior, focalizând asupra unui episod de dezlănţuire bestială organizată, de factura celui surprins de Gross în *Vecinii*, monografia sumbră a evenimentelor din târguşorul polonez Jedwabne. După cum observa Alexandru-Florin Platon, „Amplu documentată, cartea lui Jean Ancel reaşează în lumina crudă a adevărului unul din cele mai triste evenimente din istoria contemporană românească. Ea ar trebui să fie o lectură obligatorie pentru toţi cei care continuă să aibă o viziune idilică despre relaţiile dintre români şi evrei şi să se îndoiască de existenţa Holocaustului în România." („Barbaria cu faţă umană", în *Contrafort*, nr. 7-8, iulie – august 2005). Dar şi pentru ceilalţi, aş adăuga, ca unul care, ca efect al tăcerii dense ce înconjura subiectul în istoriografia română, am fost tentat multă vreme să îi subestimez dimensiunile, chiar şi după ce am aflat despre eveniment.

Aici este, de fapt, locul de a reveni şi la identitatea de istoric român a acestui autor israelian al *Shoah*-ului. Aflată în prima etapă a receptării operei sale, cultura noastră traversează încă o stare prelungită de şoc după cum o mărturisesc sporadicele ecouri pe care traducerea cărţilor lui Jean Ancel le-a stârnit în mediile de specialitate. Tăcerea regimului comunist, refuzul naţionaliştilor români – şi chiar a democraţilor cu o înţelegere îngustă a noţiunii de patriotism – de a accepta adevărul ororii dezvăluite metodic de cercetătorul de la Institutul „Yad Vashem", contestările unor autori diverşi (de la Paul Goma şi Ion Coja la Teşu Solomovici) nu împiedică înţelegerea circumstanţei elementare că aceia care se interesează de trecutul României nu se pot limita la elogieri şi lamentări. Se cuvin asumate şi faptele faţă de care simţim nevoia unui radical divorţ, a dezavuării. Abominabile, demoralizante, ele trebuie cercetate şi cunoscute cu speranţa înţelegerii resorturilor care

au condus la astfel de dezvoltări şi cu hotărârea de a nu lăsa ca ele să se repete.

Nu este deloc uşor să metabolizezi darurile făcute de Jean Ancel. E vorba despre timpuri care încă se întrezăresc în geana de lumină a zilei care abia a trecut. Se cuvine însă recunoscută măiestria profesională a investigatorului, curajul civic al cetăţeanului, curajul de a reveni mereu de unde s-a plecat, în numele străduaniei de a înţelege mai bine.

Din acest punct de vedere, odată în plus, Jean Ancel face un serviciu enorm istoriografiei române ridicând colţul draperiei mortuare ce acoperă chipul hidos al intoleranţei antisemite şi procedând la anatomia acesteia spre binele tuturor celor afectaţi de cele petrecute şi aspirând la un altfel de viitor. Atunci când vorbim despre România dintre cele două războaie, nu mai putem mitiza perioada, neţinând seama şi de drasticele somaţii ale chemării la realitate. Succesiune de dictaturi după 1938, cu politici minoritare antidemocratice – aşa cum arăta Irina Livezeanu într-o monografie – cu o intelectualitate în bună măsură xenofobă, la fel ca politicienii, dar mai ales cu un aparat de stat alunecat tot mai decis către soluţia exterminării evreilor şi a romilor, vremea dintre 1938 şi 1944 face ca imaginea de până mai ieri a unei Românii aureolate numai de progresele de după întregirea statală să trebuiască amendată. Din panoplia istoricilor substanţiali care au avut darul şi harul de a modifica percepţia publică asupra trecutului românesc, face, prin urmare, parte şi Jean Ancel, membru în Comisia Wiesel pentru Studierea Holocaustului în România, excelent scormonitor al arhivelor lumii, dar, înainte de toate, un fost student la Română şi Istorie dat afară din universitatea ieşeană şi, mai apoi, fost combatant în câteva războaie israeliene. Cunoscând acestea chiar din gura lui, îmi vine să cred că istoria pe care o scriem este, până la urmă, şi o încercare a de pricepe propriul nostru trecut personal. De a-l pricepe şi eventual, accepta. De a participa la o judecată nepărtinitoare.

2. Jaful antisemit de stat: o poveste interbelică

Una din ultimele cărţi publicate de regretatul istoric israelian Jean Ancel, intitulată *The Economic Destruction of Romanian Jewry* (Jerusalem, Yad Vashem, 2007, 370 p.), reprezintă o revenire a expertului în fenomenul *Shoah* din perimetrul românesc la tema sa predilectă: investigarea metamorfozelor pe care Soluţia Finală le-a cunoscut la Dunăre şi Carpaţi şi a manifestărilor asociate acesteia. În cărţile sale anterioare – fie că era vorba despre serii de documente extrase din arhive secrete de pe mapamond, fie că erau în joc vaste şi detaliate monografii precum în *Contribuţii la istoria României. Problema evreiască (1933 - 1944)* (2 volume, fiecare cu câte două părţi, apărute în original în 2000 şi, respectiv, 2002, iar la Editura Hasefer în română în 2001 şi, respectiv, 2003) sau *Preludiu la asasinat. Pogromul de la Iaşi, 29 iunie 1941* (ediţia iniţială în 2003, traducerea românească de la Editura Polirom, Iaşi, 2005) -, istoricul a reconstituit minuţios accentuarea măsurilor antievreieşti în anii interbelici şi ai celui de-al Doilea Război Mondial până la atingerea cotei de avarie. Început ca manipulare politicianistă şi exprimat în forma oratoriei sau publicisticii populiste, antisemitismul românesc din a doua jumătate a sec. al XIX-lea a ajuns, imediat după Primul Război Mondial, un punct forte în programele unor mişcări politice şi, nu mult mai târziu, a devenit chiar politică de stat.

Incidentele de tipul atacării evreilor pe stradă şi al spargerii ferestrelor de la casele lor au fost ulterior depăşite şi la noi prin acte mai crude şi mai ample (aruncări din trenuri, omucideri individuale, pogromuri). La adăpostul unor ideologii iresponsabile şi barbare, radicalizarea antisemită a condus, tot mai mult, către ideea de a pune în aplicare proiectul exterminării evreilor, pentru care omul providenţial a fost, aparent paradoxal, nu liderul „Gărzii de Fier", ci un ins educat în şcoli de ofiţeri din ţări occidentale democrate, mareşalul Ion Antonescu.

În cartea sa, Jean Ancel întregeşte însă tabloul, evocând efectele colaterale ale fenomenului. El se ocupă de ceea ce numeşte, încă din titlu, drept „distrugerea economică" a evreimii române. Chestiunea îi este deja, în parte, familiară cititorului român din rapoartele diplomatice trimise în Franţa de la legaţia din Bucureşti tocmai în anii respectivi (Carol Iancu, *Shoah în România. Evreii în timpul regimului Antonescu (1940-1944). Documente diplomatice*

franceze inedite, Iaşi, Editura Polirom, 2001). De astă dată, însă, documentele nu mai vorbesc singure, ci devin piese la temelia unui ansamblu care evocă metodic organizarea spolierii evreilor de averile pe care le posedau în temeiul pur şi simplu al apartenenţei lor la minoritatea iudaică. Pentru a pune în lucru un mecanism de confiscare şi „recuperare" al bunurilor evreieşti, birocraţia din România a făcut eforturi considerabile, dovedindu-se – în rapacitatea ei – incredibil de eficientă.

Astăzi ştim că acesta era doar începutul unui proces care s-a întins pe o durată mult mai mare de timp, continuând şi în anii postbelici sub o nouă stăpânire, declarat internaţionalistă şi proletară. Istoricii elitelor din Franţa, Guz Chaussinand-Nogaret, Christophe Charles şi Catherine Durandin observau foarte bine în *Istoria elitelor în Franţa* (1991) că, după revoluţia burgheză cu noianul său de decapitări nobiliare, statul, clasa birocraţilor, „oficialii" s-au schimbat prea puţin, prezentând o remarcabilă continuitate. La fel s-a petrecut, pesemne, şi în România, în pofida masivelor încarcerări staliniste şi a translaţiei de la extrema dreaptă înspre extrema stângă.

În anii '60 – '70 ai secolului trecut, atunci când exodul către Israel a devenit posibil, cei care plecau nu aveau dreptul decât la un bagaj de douăzeci de kilograme. Restul avuţiei lor personale ori familiale rămânea rudelor, prietenilor sau, de ce nu, statului însuşi.

Trebuie spus însă că oficialităţile nu practicau, după război, acest „joc" profitabil doar cu evreii. Cetăţenii de etnie germană – fie ei saşi ardeleni, şvabi bănăţeni ori ţipţeri maramureşeni – au avut de trecut prin aceleaşi măsuri restrictive. În plus, aşa cum se ştie, pe seama fiecăruia dintre ei trebuia plătită o sumă în conturile administraţiei. Din acest punct de vedere se poate deci conchide că deposedarea de bunuri a evreimii interbelice nu a fost un episod izolat şi nu a rămas nici apanajul statului militaro-fascist dintre cele două războaie mondiale, apărând, dimpotrivă, mai degrabă ca expresia intolerabilă, abuzivă, a unui nou tip de activitate lucrativă a regimurilor politice succesive româneşti. Ceea ce a iniţiat guvernul Goga – Cuza în preambulul dictaturii regale sub titulatura de sonorităţi demagogic-patriotice de „românizare" a continuat, în forme agravate, anarhice (legionarii) sau sistematice (Antonescu şi succesorii săi), după o perioadă de suspendare revenindu-se la această conduită fără eliminarea fizică directă a celor deposedaţi, însă în contextul dispariţiei acestora din peisajul naţional prin emigrare. Formulă de

succes, aducătoare de venituri sigure, consistente şi fără riscuri, procedura a fost extinsă şi asupra etnicilor germani, fapt care transformă statul ceauşist într-un succesor în linie dreaptă, mai pragmatic şi mai puţin lugubru, al dictaturilor brune antisemite.

Desigur, comparaţia între cele două epoci de înstăpânire asupra bunurilor unora dintre minoritari nu poate pune în paranteză conotaţiile specifice fiecăruia dintre cazuri. În timp ce fascismul şi ultranaţionalismul românesc vizau retezarea sub toate formele a posibilităţii de supravieţuire a evreilor, socialismul îşi dorea exclusiv înstăpânirea nestingherită asupra bunurilor celor ce alegeau dezertarea din mediul democrat-popular. Era, practic, o taxă extrem de pipărată pentru libertatea de a opta pentru capitalism, aproape o sancţiune ideologică.

Am insistat asupra acestor asocieri pentru a sublinia că, la fel ca mereu, Jean Ancel inaugurează, şi de astă dată, un şantier care este departe de a fi epuizat prin cartea menţionată. Imaginea de ansamblu o vor completa, fără îndoială, alte contribuţii, în viitor. Ceea ce reuşeşte însă istoricul din Ierusalim în cele zece capitole ale investigaţiei sale este să înfăţişeze cu multă fidelitate, în urma unei explorări sistematice a surselor arhivistice, una dintre ruşinoasele proceduri ale României interbelice împotriva unei anumite categorii de locuitori ai săi, înscriind un capitol nou în cartea prigoanei şi a injustiţiilor.

Intitulată *The Economic Destruction of Romanian Jewry,* cartea nu este deloc o lectură comodă, lucru care nu s-ar putea spune despre niciuna dintre cărţile lui Jean Ancel. Şi totuşi, examinarea lucidă, critică a acestei zone întunecate a trecutului nostru e binevenită pentru oricine vrea să cunoască exact poverile trecutului, asumându-le responsabil.

3. Valorile în istoriografie

Cel mai adeseori în istoriografie, la fel ca în alte domenii, profesioniştii caută să îşi acrediteze propriile contribuţii în virtutea unui anume proiect ideal. Acesta poate fi formulat în termenii axiologiei şi ai eticului (binele – fie el personal, public, al unui grup restrâns de inşi, binele unui alt, unic, ins etc.; dreptatea, adevărul), al esteticului (frumosul, urâtul), al politicului (oportun, inoportun), al utilitarismului (folositor), al cognitivului (ameliorarea cunoaşterii,

satisfacerea curiozităţii), al notorietăţii (faima, gloria personală), al practicului (progresul în carieră). Există, prin urmare, o plajă întreagă de posibilităţi, iar istoricul – ca literatul, filozoful, omul de ştiinţă, birocratul ori poliţistul – optează întotdeauna pentru unul sau mai multe dintre aceste repere. Fiecare dintre ele îşi are propria legitimitate, iar adeziunea la unul în detrimentul altora ţine de decizii intime, subiective. Recunoscând acest din urmă fapt, în estimarea contribuţiei cercetătorilor trecutului opţiunea pentru un anume ancadrament valoric şi nu altul este importantă atunci când se urmăreşte înţelegerea corectă, mai de profunzime, a prestaţiei lor, dincolo de ceea ce spune pagina scrisă în litera ei.

În diversitatea atâtor posibilităţi, opţiunea lui Jean Ancel - istoricul neconcesiv al Holocaustului românesc - pentru studiul amplu şi minuţios al persecuţiilor suferite de evreii români între cele două războaie mondiale, într-o operă prodigioasă de o viaţă întreagă, trebuie asociată, cred, cu pariul pe dreptatea şi adevărul istoric. Pentru acest profesionist al istoriei contemporane, desluşirea proporţiilor *Shoah*-ului în România, cu tot ceea ce a precedat şi a însoţit fenomenul, a fost un imperativ etic.

Se poate spune, desigur, că Ancel a fost un istoric evreu interesat de istoria poporului său într-un moment de cumpănă, ţinut cu dibăcie secret de către statul român de ieri şi de azi şi diminuat în percepţia urmaşilor dintr-o premeditare lesne de înţeles. La fel ar fi făcut, desigur, şi un istoric de la noi cu trecutul autohton, un maghiar cu istoria maghiară etc. Obiecţia are în vedere identificarea unei alte adeziuni: cea patriotică, nu mai puţin importantă în subîntinderea multor demersuri. Dar Jean Ancel rămâne, prin naştere, formaţie şi tematica preferenţială, legat în egală măsură, în pofida oricăror aparenţe, nu numai de istoria evreiască, ci şi de istoria românească. A nu observa acest lucru poate însemna refuzul de a înţelege pariul istoricului profesionist ca pe o îndeletnicire esenţialmente inchizitivă, critică, şi a-l reduce la obedienţe afective, politice, propagandistice ori religioase, rasiale şi chiar civilizaţionale.

Din acest punct de vedere, Jean Ancel a scris altfel decât alţi confraţi istoria românilor şi a României în contemporaneitate. Faptul că atenţia lui este atrasă mai cu seamă de modul aberant de funcţionare a statalităţii româneşti în epoca exceselor brune, a dictaturilor de extremă dreaptă din partea secundă a epocii interbelice, nu schimbă cu nimic situaţia. Dimpotrivă, contribuţia lui

este cu atât mai importantă cu cât, îndepărtându-se de mult dezbătutele cazuri german şi italian – de-acum „clasice" în materie – el a dorit să înţeleagă ce s-a petrecut la una dintre periferiile arealului extremist european, într-o ţară cu trecut agrar şi cu o structură socială încă profund ţărănească, unde legătura dintre elitele intelectuale şi cele politice a trecut prin pactul statalist, aservindu-le sau confundându-le (după caz) pe primele celorlalte.

Întrebărilor iscate, nu o dată, de istorici şi de sociologi, cu privire la rolul, tipul, ţelurile, actorii principali şi secundari ai scenei statale româneşti, Jean Ancel le-a dat un răspuns foarte motivat din punct de vedere personal, dar nu mai puţin documentat şi argumentat. Conform acestuia, România interbelică şi, mai cu seamă, cea a anilor treizeci, a fost unul din focarele răbufnirii intoleranţei ideologice, antisemite şi xenofobe, iar principalii responsabili pentru acest parcurs sunt elitele intelectuale, cele politice şi instituţiile statului, pârghii docile în mâinile decidenţilor.

Se remarcă, aşadar, că, în pofida pretenţiei statului român că, după Marea Unire din 1918, ajunsese să devină reprezentantul cel mai fidel al majorităţii românilor – integraţi de-acum în hotarele statului naţional şi apţi să decidă pentru ei înşişi, la ei acasă – între marea mulţime a cetăţenilor (majoritari şi minoritari, deopotrivă) şi organismele statului (administraţie, armată, poliţie etc.) s-a creat o falie lărgită mereu, cu sprijinul unei părţi semnificative a elitelor. Sub pretextul că se adânceşte pentru a proteja mai bine „fiinţa neamului", puritatea etnică, România şi pe români de diverse pericole, această prăpastie a înghiţit, rând pe rând, drepturile civile ale evreilor, partidele democrate şi democraţia burgheză, ideea de toleranţă politică, aşezând în loc dictatura, anarhia – prin asmuţirea unor categorii de cetăţeni împotriva altora –, asasinatul politic, jaful economic şi dezorganizarea internă. Ea a ajuns să contribuie decisiv şi la dezagregarea statală ca atare prin pierderi teritoriale care, măcar în parte, puteau fi evitate cu arma în mână. Totodată, a instalat ca noutate politico-ideologică şi un soi de microimperialism zonal ortodoxist, teoretizat de ideologii celei de „a patra Rome" (Radu Dragnea, Nichifor Crainic, N. Iorga) şi pus în aplicare cu elan războinic de către mareşalul Ion Antonescu, odată cu depăşirea etapei de reînstăpânire asupra Basarabiei prin angajarea, cot la cot cu Germania hitleristă, în războiul antisovietic.

Dintre toate aceste deschideri, cărţile lui Jean Ancel – ca, de altfel, şi cele scrise sau coordonate de Lya Benjamin şi Radu Ioanid ori Carol Iancu – stăruie, cu temei, asupra aberantei despuieri a evreilor de drepturi, avere şi chiar de propria lor viaţă prin aplicarea într-o manieră atroce, dezorganizată, rudimentară şi chiar cu un spor de cruzime, a ideii hitleriste a Soluţiei Finale.

Procedând astfel, Jean Ancel a adus mari servicii istoriei românilor şi a României chiar dacă în cărţile pe care le-a scris, evocarea faptelor cu deplină economie de mijloace, dincolo de vreo retorică interpretativă, dă impresia unei lipse de retorică, unei abordări brutale, neprevenitoare. El dă, practic, oricui se încumetă, posibilitatea unei reevaluări radicale, curajoase, cinstite, a istoriei noastre în apropiatele decenii precomuniste, provocând un seism în conştiinţele lucide şi îndemnând la rescrierea substanţial diferită a istoriei României interbelice.

Summary

Historian Jean Ancel's personality is remembered in an assessment of his biography and work, which focused on the historiography of the Holocaust as well as on the Jewish community of Romania. This survey places his book, The Economic Destruction of the Romanian Jewry (Jerusalem, Yad Vashem, 2007) in the context of his general historical work.

Lista contributorilor

Bărbulescu, Ana-Maria. *Doctor; asistent universitar, Universitatea Bucureşti; cercetător Institutul Naţional pentru Studierea Holocaustului din România Elie Wiesel.*

Benjamin, Lya. *Doctor; cercetător Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România.*

Cellier, Dafna. *Doctor, Universitatea Haifa.*

Ciuciu, Anca. *Doctorand, Universitatea Bucureşti; cercetător, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România***.**

Crăciun, Camelia. *Doctor; cercetător, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România; lector asociat, Centrul de Studii Ebraice Goldstein Goren, Universitatea Bucureşti.*

Florian, Alexandru. *Doctor; Universitatea Creştină Dimitrie Cantemir, director executiv Institutul Naţional pentru Studierea Holocaustului din România Elie Wiesel.*

Glass, Hildrun. *Doctor; cercetător, Universitatea Ludwig-Maxilimilan, München.*

Goldstein, Ţicu. *Publicist şi traducător*.

Goshen, Ditza. *Coordonator, Centrul de Istorie a Evreilor din România, Institutul Dinur, Universitatea Ebraică din Ierusalim.*

Guşu, Cosmina. *Doctorand, Universitatea Bucureşti; cercetător, Institutul Naţional pentru Studierea Holocaustului din România „Elie Wiesel”.*

Gyémánt, Ladislau. *Doctor; profesor universitar, decanul Facultăţii de Studii Europene, Universitatea Babeş-Bolyai; directorul Institutul de Iudaistică şi Istorie Evreiască „Dr. Moshe Carmilly”, Universitatea Babeş-Bolyai.*

Herşcovici, Lucian-Zeev. *Doctor; Biblioteca Naţională, Universitatea Ebraică din Ierusalim.*

Hîncu, Dumitru. *Scriitor şi traducător.*

Kuller, Hary. *Doctor; cercetător, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România.*

Lazăr, Natalia. *Doctorand, Universitatea Suceava.*

Leibovici Laiş, Shlomo. *Doctor; preşedintele Asociaţiei Culturale Mondiale a Evreilor Originari din România (ACMEOR).*

Pecican, Ovidiu. *Profesor şi publicist, Facultatea de Studii Europene, Universitatea Babeş-Bolyai.*

Rădescu, Daniela. *Doctorand; asistent universitar, Facultatea de Istorie, Universitatea Craiova.*

Rotman, Liviu. *Doctor; profesor universitar, Şcoala Naţională de Studii Politice şi Administrative; director al Centrului pentru Studiul Istoriei Evreilor din România.*

Shafir, Michael. *Doctor, profesor universitar, şef de catedră, Facultatea de Studii Europene, Universitatea Babeş-Bolyai.*

Stanciu, Măriuca. *Doctor; şef de serviciu, Biblioteca Academiei Române; profesor asociat, Centrul de Studii Ebraice „Goldstein Goren", Universitatea Bucureşti.*

Totok, William. *Jurnalist independent şi scriitor.*

Ursuţiu, Claudia. *Doctor; Facultatea de Studii Europene, Universitatea Babeş Bolyai.*

Vago, Raphael. *Doctor; Universitatea Tel Aviv.*